776

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ ● TOM 7/1996

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Fil.
10533

COLEGIUL DE REDACȚIE

DIRECTOR:
prof. dr. MIHNEA GHEORGHIU
membru corespondent al Academiei Române

REDACTOR-ȘEF:
dr. VASILE VETIȘANU

MEMBRI:

dr. ROMULUS VULCĂNESCU, membru de onoare al Academiei Române, redactor-șef adjunct; prof. TIBERIU ALEXANDRU, prof. dr. doc. MIHAI POP, prof. univ. EMILIA COMIȘEL, dr. SABINA ISPAS, dr. ION GHINOIU, dr. RADU MAIER, dr. GEORGETA STOICA, dr. GERMINA COMANICI, dr. NICOLETA COATU, dr. CORNELIA CĂLIN-BODEA

RESPONSABIL DE NUMĂR:
OFELIA VĂDUVA
dr. Ion Pogorilovschi

Responsabilitatea asupra conținutului revine exclusiv autorilor. Autorii sunt rugați să înainteze articolele și recenziile dactilografiate la două rânduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, notele și diagramele se vor scrie pe calc, cu tuș. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

În țară, ANUARUL se poate procura prin poștă, pe bază de abonament la RODIPET S. A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1, P.O. Box 33—57, Fax 401-2226407, Tel. 401-6185103; 401-2224126, București, România; ORION PRESS INTERNAȚIONAL S,R.L., Șos. Olteniței 35-37, Sect. 4, P. O. Box 61-170, Fax 401-3122425; 401-6347145, Tel. 401-6346345, București, România; AMCO PRESS S.R.L., Bd. N. Grigorescu 29 A, ap. 66, Sect. 3, P. O. Box 57-88, Fax 401-3125109, Tel. 401-6439390; 401-3125109, București, România.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al Anuarului, str. Tache Ionescu nr. 25, București, cod 70166.

APARE O DATĂ PE AN

ADRESA REDACȚIEI
Str. Tache Ionescu nr. 25
Telefon: 6593748

ADRESA EDITURII
Calea 13 Septembrie nr. 13
Telefon: 4103846/2119, 2116

https://biblioteca-digitala.ro

776

CUPRINSUL

VASILE VETIŞANU, *Cuvânt înainte* 5

I. *ETNOLOGIE*

GERMINA COMANICI, *Conceptul de rol în deschidere multidisciplinară* . 9
ALINA IOANA CIOBĂNEL, *Tipologia relaţiilor de rudenie* 19
OFELIA VĂDUVA, *Terminologia darului* 37
MONICA BUDIŞ, *Mentalitate populară şi gospodărie tradiţională* . . . 65
MARIA BÂTCĂ, *Habitatul tradiţional turc din Dobrogea* 71
GEORGETA MORARU, *Agricultura tradiţională în estul Câmpiei Române la sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea* (I) . 83
MIHAIL MIHALCU şi RADU OCTAVIAN MAIER, *Consideraţii cu privire la partea originală a tehnicilor şi tehnologiilor folosite de iconarii români de altădată. I. Albul de icoane şi chinovarul* 111
ELENA MAXIM, *Reprezentarea albinei în ideoplastica tradiţională* . . 121

II. *FOLCLORISTICĂ ŞI ETNOMUZICOLOGIE*

NICOLETA COATU, *Rol şi comportament în descântatul terapeutic* . . . 129
MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Contribuţii la studierea structurii compoziţionale a snoavei populare româneşti* 139
ION T. ALEXANDRU, *Cântecul ritual-ceremonial nupţial al bradului* . 149
CORNELIA CĂLIN-BODEA, *Imaginea turcilor în poezia populară narativă* 155
SILVIA CHIŢIMIA, *Simbolica* **lapisului** *(pietrei) în colinde* 175
CONSTANŢA CRISTESCU, *O metodă etnomuzicologică de analiză şi transcriere a muzicii bizantine moderne* 183

III. *BREVIAR ŞTIINŢIFIC I.E.F.*

Iniţiative 191
Aniversări 199
Noutăţi editoriale 201

Anuar I.E.F., serie nouă, tom 7, 1996, Bucureşti, p. 1 — 20 4

Inv. 10533

Institutul BIBLIOTECA de Folclor

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SOMMAIRE

VASILE VETIȘANU Avant-propos 5

I. *ETHNOLOGIE*

GERMINA COMANICI, *Le concepte de rôle en perspective multidisciplinaire* 9
ALINA IOANA CIOBĂNEL, *La typologie des relations de parentage* . . 19
OFELIA VĂDUVA, *La terminologie du don* 37
MONICA BUDIȘ, *La mentalité populaire et la maisnie traditionnelle* . . 65
MARIA BÂTCĂ, *Le habitat traditionnel turc de Dobroudja* 71
GEORGETA MORARU, *L'agriculture traditionnelle dans l'est de la Plaine Roumaine à la fin du XIX^e siècle début du XX^e siècle (I)* 83
MIHAIL MIHALCU et RADU OCTAVIAN MAIER, *Considérations concernant le côté original des techniques et les technologies utilisées par les peintres d'icônes de jadis. I. Le blanc des icônes et le cinabre* 111
ELENA MAXIM, *La représentation de l'abeille dans l'idéoplastique traditionnelle* 121

II. *FOLCLORISTIQUE ET ETHNOMUSICOLOGIE*

NICOLETA COATU, *Rôle et comportement dans l'incantation magique thérapeutique* 129
MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Contributions à l'étude de la structure compositionnelle de la facétie populaire roumaine* 139
ION T. ALEXANDRU, *La chanson rituelle-cérémoniale nuptiale „du sapin"* 149
CORNELIA CĂLIN-BODEA, *L'image des Turcs dans la poésie populaire* . 155
SILVIA CHIȚIMIA, *La symbolique du* **lapis** *dans les chansons de Noël* **(colinde)** 175
CONSTANȚA CRISTESCU, *Une méthode ethnomusicologique d'analyse et de transcription de la musique byzantine moderne* 183

III. *BRÉVIAIRE SCIENTIFIQUE I.E.F.*

Initiatives 191
Anniversaires 199
Nouveautés éditoriales 201

Anuar I.E.F, serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 1—204

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor a intrat, după cum se știe, din anul 1992, în rândul publicațiilor Academiei Române. Momentul acesta deosebit a impus o schimbare de atitudine în alcătuirea publicației, cu studii reprezentative pentru specialiștii din diversele domenii ale etnologiei în genere. Aceste studii sunt elaborate la un nivel academic, marcând preocupări în cercetarea fundamentală, de perspectivă. În plus, ele înglobează experiența îndelungată a fiecărui cercetător într-o problemă sau alta a culturii populare tradiționale.

În direcția enunțată mai sus, se poate constata că cercetările întreprinse de specialiștii din institut nu sunt sporadice, efectuate la întâmplare, dimpotrivă, ele reprezintă rezultanta unor ani de căutări continui și sistematice, finalizate în originalitatea unor puncte de vedere, înscriindu-se în cerințele cunoașterii și a exigențelor condiționate de această cunoaștere în lumea contemporană.

În paginile de față ale Anuarului s-au concretizat eforturile conjugate ale celor mai avizați specialiști într-un domeniu sau altul al culturii populare românești, reprezentând un institut de profil în complexitatea problemelor pe care le ridică cercetarea științifică de fiecare dată, cu fiecare analiză întreprinsă în mod organizat. Se degajă din cuprinsul studiilor câteva elemente care probează aserțiunile noastre, cum ar fi: a) deschiderea spre o cunoaștere din perspectivă multidisciplinară a creației populare românești, b) încercarea de a desprinde și de a evalua înțelesurile de profunzime ale unei terminologii specifice, structurată pe semnificațiile spirituale, desprinse din felul de viață al unei comunități umane, în fine, c) fixarea unor zone de contact pentru stabilirea unei tipologii funcționale în aria temei cercetate. Astfel de căutări se întrepătrund cu analizele pertinente, susținute în permanență de investigațiile directe, de teren sau de arhivă, folosite în mod adecvat.

Studiile din Anuar sunt edificatoare în sensul arătat. Chiar și simpla lor enumerare, fără a încerca un comentariu asupra lor, motivează punctele de vedere exprimate.

Paginile Anuarului includ următoarele studii și autorii lor: Conceptul de rol în deschidere multidisciplinară *(Germina Comanici);* Tipologia relațiilor de rudenie *(Alina Ioana Ciobănel);* Terminologia darului *(Ofelia Văduva);* Mentalitate populară și gospodărie tradițională *(Monica Budiș);* Habitatul tradițional turc din Dobrogea *(Maria Bâlcă);* Agricultura tradițională în estul Câmpiei Române la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea (I) *(Georgeta Moraru);* Considerații cu privire la partea originală a tehnicilor și tehnologiilor folosite de iconarii români de altădată I. Albul de icoane și chinovarul *(Mihail Mihalcu și Radu Octavian Maier);*

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 5 — 7

https://biblioteca-digitala.ro

Reprezentarea albinei în ideoplastica tradițională *(Elena Maxim);* Rol și comportament în descântecul terapeutic *(Nicoleta Coatu);* Contribuții la studierea structurii compoziționale a snoavei populare românești *(Mihai Alexandru Canciovici);* Cântecul ritual-ceremonial nupțial al bradului *(Ion T. Alexandru);* Imaginea turcilor în poezia populară narativă *(Cornelia Călin-Bodea);* Simbolica lapisului (pietrei) în colinde *(Silvia Chițimia);* O metodă etnomuzicologică de analiză și transcriere a muzicii bizantine contemporane *(Constanța Cristescu).*

Evident, fiecare studiu deschide o posibilitate de analiză în parte, în funcție de tema tratată, urmărită cu argumentația ce-o susține. Vom pune însă în evidență altceva, o anume continuitate tematică în studiile intrate în acești ani în Anuar, dând o posibilitate în plus de aprofundare în sfera cercetării. Ideea unei continuități tematice în preocupările specialiștilor din institut are o importanță aparte, în sensul că ea este legată de efortul unei adânciri în demersul cognitiv al cercetării. Continuitatea tematică nu a dus nici pe departe la plafonare, la reluarea gratuită ori arbitrară a unor idei. Stăruința într-un domeniu sau altul, în teritoriile uneia sau alteia din temele alese a prilejuit consemnarea unor sinteze, prin exegezele întreprinse de autor. Unele studii s-au finalizat în lucrări de sine stătătoare, reprezentative, altele sunt fragmente din lucrări de doctorat. Oricum, ele reprezintă continuitatea unor preocupări, în etnologia românească a zilelor noastre, definind un stadiu al dezvoltării ei, alături de preocupările similare din țară.

Anuarul mai cuprinde câteva rubrici: Breviar științific, Aniversări, Noutăți editoriale, *purtând semnătura cercetătorilor Mihai Canciovici, Monica Budiș, Laura Jiga și alții.*

Consemnăm aici și tradiția simpozioanelor de etnologie, cu participare internațională, organizate de către Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei Române, începând cu anul 1991. Preocuparea se înscrie în deziderатul cunoașterii romanității orientale în cultura europeană, prin variabila etnică a culturii. Altfel spus, identitatea etnoculturală se descoperă în complexitatea ei prin imaginea despre celălalt.

Cu înțelesul de mai sus a fost organizat de către institut Al V-lea Simpozion de Etnologie, cu participare internațională, la Roma (Italia), între 1 și 6 noiembrie 1995, în colaborare cu Accademia di Romania, înființată de Vasile Pârvan și condusă astăzi cu competență și grație de către doamna Zoe Dumitrescu-Bușulenga.

S-a făcut un efort deosebit în organizarea acestei manifestări științifice în plan european, după aproape o jumătate de veac de izolare a cercetării etnologice (până în 1989), de întrerupere și interzicere a colaborării cu specialiștii din Europa occidentală, pe criterii arbitrare, de natură ideologică. Institutul de Etnografie și Folclor a vrut să compenseze, parțial, din pierderile imense rezultate, în plan profesional, prin lipsa unei colaborări cu specialiștii din afara țării.

Oricum, cele peste 30 de comunicări prezentate au constituit mărturia de netăgăduit a unor preocupări științifice de nivel european, demne să atragă atenția și să se repună la locul cuvenit cercetarea de specialitate în domeniul etnologiei. Prezența la Simpozion a unor personalități de înalt prestigiu științific, de la acad. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, prof. univ. dr. Ion Dimitriu Snagov sau doamna Cimini, director al Institutului de Studii Orientale din Roma, de la domnul ambasador la Vatican, C. Gheorghiu sau ambasadorul țării noastre

https://biblioteca-digitala.ro

în Italia, domnul Constantin Grigorie, la domnul pr. prof. Anton Lucaciu, director la Radio Vatican, la dramaturgul Hristu Limona și la numeroși studenți teologi, este o mărturie a interesului pentru cercetarea românească îndreptată asupra culturii tradiționale.

A fost organizată și o masă rotundă, legată de centenarul Aloisie Ludovic Tăutu (1895—1981), monseniorul care a deschis o cale spre cunoașterea spiritualității și istoriei românești aflate în Arhivele Vaticanului. Comunicările prezentate cu acest prilej aparțin acad. Romulus Vulcănescu, prof. univ. I. D. Snagov, pr. prof. A. Lucaci.

Un interes deosebit pentru reușita Simpozionului l-a depus prof. Matei Romeo Pitulan de la Accademia di Romania, mijlocind cunoașterea unor obiective culturale ale Romei imperiale.

După cum, poate, cel mai substanțial ajutor în organizarea acestei ample manifestări științifice îl datorăm I. P. S. Lucian, mitropolitul bisericii unite cu Roma, greco-catolică, și P. S. episcop Virgil, prin grija și înțelegerea cărora am fost primiți și găzduiți la Casa de Orazione San Bernardo, din Roma, de pe Via Laurentina, acolo unde pietatea creștină a făcut să ne simțim tot atât de bine și de liniștiți ca acasă.

Am spune un cuvânt și despre sponsorii noștri, Academia Română și Parlamentul României, apoi directorul general al Romgaz, Mediaș, dr. ing. Ștefan Man, atât de legat sufletește de Roma, directorul general Eugen Ichim și Galea Crăciun, de la Moldova Lesing, din Chișinău, directorul general de la Arbena, Arad, dr. Livius Ioja, un remarcabil om de acțiune. După cum am fost ajutați și înțeleși de S. C. Construcții S.A. Zalău, prin directorul general, ing. Alexandru Onac, distins cunoscător al problemelor cu caracter social-cultural și un prețuitor al lor. La fel ne-a acordat un sprijin, în drumul nostru spre Roma, prof. Victor Sarca, director al Seminarului Greco-Catolic din Oradea.

În ceea ce privește Lucrările Simpozionului, propriu-zise, publicăm un articol în paginile de față ale Anuarului, nu fără a remarca faptul că manifestarea științifică de la Roma a constituit cea dintâi și totodată o reușită acțiune a I.E.F. în plan european.

Dr. *Vasile Vetișanu*
Director al Institutului de
Etnografie și Folclor al
Academiei Române

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CONCEPTUL DE ROL ÎN DESCHIDERE MULTIDISCIPLINARĂ

GERMINA COMANICI

Conceptul de *rol* ocupă o poziție pertinentă în științele dedicate *antropos*-ului, dar totodată marcată de diversitatea definițiilor. Pe lângă particularitățile domeniului fiecărei științe se constată și o eterogenitate a definițiilor în chiar aceeași sferă de cercetare. Dacă cu trei decenii în urmă M. J. Biddle constata: „ținându-se cont de primirea entuziastă făcută rolului ca domeniu de cercetare, este surprinzător a descoperi că integrarea în acest domeniu poate să fie efectiv minimă" [1], ulterior, în compensație s-a editat o bogată literatură, care prin punctele de vedere afirmate a demonstrat nu numai funcția cheie a conceptului, dar și complexitatea aspectelor, pe care le incumbă racordarea la realitate.

Cercetătoarea Anne-Marie Rocheblave, a cărei teză de doctorat *(La notion de rôle en psychologie sociale)* a fost consacrată conceptului de rol în psihologia socială, formulează sintetic, într-un studiu ulterior consacrat dezbaterii conceptuale a rolului, puncte de vedere operante în a deschide orizonturile atât de vaste ale abordării teoretice și practice. Această complexitate derivă din multitudinea criteriilor și sferei la care se raportează noțiunea: segmentul de realitate psiho-socială: grup, individ, interacțiune; extinderea lor și nivelul de abstracție (conduită concretă sau normă teoretică de grup [2]). La aceasta se adaugă accentele diferite, pe care formulările conceptuale le oferă în diferite științe: sociologii corelează, sau chiar echivalează *rolul* cu alte noțiuni, precum cel de *model* sau *schemă culturală*, lingviștii insistă asupra mecanismelor existente în principalul cod vehiculat prin realizarea rolurilor, limba, psihologii îl asociază cu noțiunea de *expectativă*, oferind și o interpretare „ad personam" privind identificarea cu rolul, poziția individului raportată la grup, dar cu accente intersubiective.

Conceptul de rol poate de asemenea afirma o altă accepțiune importantă și de mare circulație, dar plasată pe o altă direcție de interpretare a faptelor, indiferent de domeniu. Ne referim la accepțiunea de *funcție*, atât de frecvent uzitată, putându-se astfel afirma „rolul rolului".

În literatura contemporană un vast câmp de probleme legat de sfera noțională a rolului îl deschide *antropologia*, care își axează accentul — într-o diversitate de definiții — pe *rolul social*. În structura socială, două concepte corelate, cel de *rol* și cel de *status* ocupă o poziție centrală pentru înțelegerea unor esențiale și variate relații sociale, fundamentale pentru analiza sistemu-

[1] B. J. Biddle, *The present status of role theory*, Columbia (Missouri), Social Psychology Laboratory, University of Missouri, 1961, p. 3.

[2] Anne Marie Rocheblave, *Noțiunea de rol. Câteva probleme conceptuale*, în vol. *Sociologia franceză contemporană*, București, Editura Politică, 1971, p. 144/145.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 9—18

https://biblioteca-digitala.ro

lui social în ansamblu. După cum evidenția Robert K. Merton: „Îmbinarea rolurilor și a pozițiilor, a ansamblelor și a segmentelor lor constituie ceea ce noi numim structura socială [3]".

Definiția rolului social are în concepția diverșilor autori atât o sferă diferențiată ca deschidere, cât și nuanțări variate. Într-o viziune largă, înglobantă, rolul social este definit ca „desemnând ansamblul activităților și răspunderilor, pe care un individ sau grup trebuie să le exercite în cadrul unui sistem de norme, a unei organizații sau instituții sociale potrivit cerințelor funcționale ale acestora [4]". Restrictiv și raportat la aspectul procesual, rolul este definit de Talcot Parsons, drept relațiile agentului în contextul semnificațiilor funcționale ale sistemului social [5]. Un punct de vedere deosebit afirmă S. F. Nadel, care consideră rolul ca aglutinând o clasă de concepte, ce etichetează un număr de indivizi, în virtutea unor caracteristici comune [6]. Astfel, S. F. Nadel definește *rol*, ceea ce Ward H. Goodenough definea drept *identitate socială* [7].

Majoritatea antropologilor consideră că rolul nu poate fi definit decât în relație cu *status*-ul, acestea impunându-se ca două noțiuni complementare, rolul incumbând aspectul dinamic al status-ului. În acest sens, rolul este definit de E. Adamson Stoebel și Thomas Weaver drept un comportament dirijat asociat cu un status particular [8]. Abordând aceeași direcție de interpretare Paul P. Horton și Chester H. Hunt defineau rolul drept „comportamentul așteptat de la cineva, care are un anumit status; comportamentul de rol este comportamentul real al cuiva, care joacă un rol [9]".

Noțiunea de *status* afirmă omogenitatea definițiilor, prima dintre acestea formulând-o cu aproape o jumătate de secol în urmă reputatul antropolog Ralph Linton ca „o colecție de drepturi și îndatoriri [10]". Desigur, cu timpul nu numai sfera noțională, dar și racordările ei la planul social au căpătat extindere și rafinări de interpretare. Fiecare persoană intră într-un context social cu o identitate stabilită. Această identitate se referă la *poziția* sau *status*-ul său în interiorul structurii sociale, aplicată la situația dată, stabilindu-se drepturile și obligațiile, referindu-se în același timp — așa cum sublinia Kingsley Davis — și la *ceilalți*, care ocupă diferite poziții în această structură. Și tot după opinia aceluiași autor, termenul *status* se referă la poziția individului într-un sistem instituționalizat, care este astfel recunoscut de întreaga societate [11]. De altfel, anterior Robert K. Merton considera *status*-ul numai în contextul relațiilor sociale, oferindu-i însă o sferă restrictivă sinonimă cu poziția socială [12]. O definiție cu o mare deschidere o

[3] Robert K. Merton, *Elémentes de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965, p. 72.

[4] *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 608.

[5] Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe III, The Free Press, 1951, p. 25.

[6] S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Glencoe III, The Free Press, 1957, p. 22.

[7] W. H. Goodenough, *Rethinking Status and Role: Toward a General Model of the Cultural Organisation of Social Relationships*, în M. Barton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, New York, 1965, p. 21.

[8] E. Adamson Stoebel, Thomas Weaver, *Anthropology and human experience*, Mc. Graw — Hill Book Company, 1972, p. 299.

[9] Paul B. Horton, Chester L. Hunt, *Sociology*, Mc. Graw-Hill Book Company, 1972, p. 113.

[10] Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, Appleton Century Crofts, 1936, p. 113.

[11] Kingsey Davis, *Human Society*, New York, Free Press (f.a.), p. 86—89.

[12] Robert Merton, *op. cit.*, p. 368—370.

https://biblioteca-digitala.ro

formulează Adamson Stoebel și Thomas Weaver, care includ în accepțiunea status-ului și obiectualul, acordându-i acestuia funcția de status-simbol. Simbolul cu rol de status poate fi exprimat — în concepția celor doi autori — în egală măsură printr-un obiect, mancie, activitate, în măsura în care acestea stabilesc nivelul social sau poziția unei persoane [13].

Status-ul devine operant numai în angrenajul interacțional, status-ul și rolul fiind două aspecte corelate ale aceluiași fenomen. *Rolul este astfel expresia formei dinamice în procesul de acțiune și interacțiune, ce concretizează setul de drepturi și îndatoriri acordate prin status.* Astfel fiecare obligație de status are un aspect reciproc, ceea ce W. H. Goodenough definea drept *relație de status* [14], pentru că status-ul trebuie considerat în relația reciprocă a individului cu grupul component, stabilindu-se deopotrivă atât comportamentul individului față de alții, dar și a altora față de acesta.

Fiecare persoană deține simultan mai multe status-uri, acționând astfel în mai multe roluri, dar de intensitate variată, pentru că nuanțând afirmațiile anterioare, în cadrul interrelației sociale rolul apare ca un set de așteptări privind comportamentul personal, dar și comportamentul reciproc al tuturor celor antrenați într-un context social, *Astfel, existența unui set de status-uri își găsește echivalentul dinamic al acțiunii într-o constelație de roluri.*

Normele unei culturi se însușesc prin învățarea rolurilor, socializarea constituind cadrul principal — nu unic precum în cultura de tip folcloric — de învățare a rolurilor. Învățarea rolurilor presupune două aspecte: 1. performarea îndatoririlor și solicitarea privilegiilor și 2. structurarea atitudinilor și sentimentelor așteptate din partea rolului, acest aspect fiind mult mai sinuos.

Modelele caracteristice status-urilor și rolurilor apar într-un număr de contexte instituționalizate, precum familia, rudenia, asociațiile economice, politice, juridice, religioase.

Astfel, simultan fiecare persoană are mai multe status-uri clasificate după o multitudine de criterii: vârstă, sex, experiență socială, afiliere etc. Unul din criteriile fundamentale, cu care operează antropologia și sociologia este bazat pe dichotomia *status atribuit/status dobândit* [15], care își are directă reflectare în complexitatea direcțiilor desfășurării rolurilor, implicării culturale și nu în ultimul rând al interacțiunii indivizilor și grupurilor. Cel dintâi, care marchează această esențială discriminare, este Ralph Linton, care arată că status-ul atribuit se bazează pe mărci universale, în primul rând de vârstă și sex [16]. Rolurile aferente status-urilor atribuite pe marca de vârstă și sex sunt recunoscute în toate societățile, cu elemente comune, dar în special în forme de certă specificitate. Viața, într-adevăr poate fi redusă la o formulă general umană: naștere—maturitate—reproducție—moarte, fiecare etapă marcând în configurația rolurilor schimbarea de status, fiecare trecere identificându-se cu alt set de valori și norme, corespunzătoare unui nou model de comportament, oportunități și responsabilități specifice. În epoca contemporană se resimte drept o carență de ordin social faptul, că status-urile de vârstă nu apar clar dirijate de seturi de îndatoriri și privilegii, care să ofere o orientare. În acest sens, studiile de antropologie evidențiază eficiența pe

[13] E. Adamson Stoebel, Thomas Weaver, *op. cit.*, p. 298.
[14] W. H. Goodenough, *op. cit.*, p. 8.
[15] Paul B. Horton, Chester L. Hunt, *op. cit.*, p. 106.
[16] Ralph Linton, *op. cit.*, pp. 113—114.

https://biblioteca-digitala.ro

plan social și cultural a ceremoniilor elaborate și practicate în societățile „primitive", acele „rituri de trecere" atât de eficiente, care stabileau status-ul tânărului, acordându-i responsabilități de adult, asigurând performanța cu succes a unor noi roluri.

La rândul său, status-ul marcat pe diferența de sex ca și rolurile corespunzătoare capătă marca universalității. În ultimele decenii antropologia contemporană a deschis un larg câmp de investigații pe problematica status-ului disociativ feminin/masculin, acestea fiind analizate într-o paletă largă a implicațiilor de la aspectele de ordin biologic la cele de ordin cultural. O lucrare de referință în această direcție, a cărei autoare este reputatul antropolog Margaret Mead este *Male and Female. A Study of the Sexes in a Chaning World* (William Morrow et. Company, Inc., New-York, 1975), o investigație de proporții, în care sunt urmărite diferitele faze din viața femeii în opoziție cu bărbatul. Este analizată funcția căsătoriei, a familiei, pornind de la datele biologice spre o proiecție largă a rolurilor sociale. Lucrarea este considerată pe plan internațional un studiu clasic privind aspectele fundamentale de viață umană. Și pentru că de regulă marca feminină incumbă o diversitate mai largă a materialului interpretat, o serie de studii au fost afectate acestei direcții. Citâm în acest sens culegerea de studii *Woman, Culture and Society* [17], în care se relevă status-ul complex al femeii, exprimat într-o varietate de roluri: în cadrul familiei, în domeniul vieții publice, în politică. Studiul, care deschide volumul și oferă titlul întregii culegeri, semnat de antropologul Michelle Zimbalist Rosaldo [18], tratează status-ul diversificat al femeii, exprimat într-o constelație de roluri, afirmând totodată certa asimetrie pe plan social în raport cu bărbatul. Dominația masculinului trebuie considerată — după opinia autorului — numai datorată factorilor de ordin social. Se relevă o idee importantă pentru domeniul socialului, aceea că rolul matrimonial al femeii a impus opoziția dintre rolurile domestice și cele publice. Sfera domestică a influențat accesul femeii spre autoritate, prestigiu și valoare socială diminuându-i prerogativele în comparație cu bărbatul. Celelalte studii ale volumului echilibrează acest punct de vedere, demonstrând sfera tot mai largă a rolurilor sociale feminine, femeia afirmându-se tot mai mult în lumea modernă ca „actor" pe marea scenă a societății, cu remarcabile rezultate.

Și pentru că ne referim la rolurile publice, acestea se încadrează în a doua mare categorie stabilită de antropologi, cea a *rolurilor dobândite*, care marchează o poziție socială prin alegere individuală și competiție. Fiecare persoană ocupă un număr de status-uri atribuite (în afară de cele universale de sex și vârstă antropologii incluzând în această categorie și alte mărci precum: rasa, naționalitatea, clasa socială, religia), dar și un număr de poziții dobândite, asigurate pe alte criterii: înzestrare, performanță, destin. Dacă în societățile tradiționale status-urile dobândite nu au o scară

[17] Citâm studiile mai importante: Sherry B. Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?;* Nancy Chodorow, *Family Structure and Feminine Personality;* Jane Fishburne Collier, *Women in Politics;* Louise Lamphere, *Strategics and Conflict Among Women in Domestic Groups;* Peggy R. Sandy, *Female status in Public Domain;* Bette S. Denich, *Sex and Power in the Balkans.*

[18] Michelle Zimbalist Rosaldo, *Woman. Culture and Society*, în vol. *Woman, Culture and Society*, Edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, Stanford University Press, 1974.

https://biblioteca-digitala.ro

de variație largă, fiind bazate în special pe practicarea unei ocupații sau a unui număr redus de ocupații, în societățile industrializate acestea afirmă mobilitate de poziții, individul prin capacitate și efort putându-și asigura anumite status-uri profesionale. În acest sens, un concept vehiculat în antropologie în relație cu *status-ul dobândit* este cel de *rang* [19]. Status-ul apare ca un termen neutru, referitor numai la poziția individului, pe când rangul este corelat de o scară ierarhică a acestor poziții, constituind astfel un sistem gradual al status-ului, în mod firesc un rang înalt incumbând ideea de prestigiu, de influențare directă a celorlalți. Fiecare persoană deținând un număr de status-uri poate creea și posibilitatea dezarmonizării acestora, unele devenind — pe variate criterii — incompatibile cu altele. Această relație producătoare de conflicte în desfășurarea rolurilor este definită de specialiști prin sintagme consacrate: „inconsecvența status-ului", „nepotrivirea status-ului", „discrepanța status-ului".

Relațiile sociale prescriu prin însăși natura lor nu numai modelul de comportament, configurația rolurilor presupunând a lua în considerație deopotrivă în modul cum sunt relaționați indivizii la nivel social și categoria importantă a interdicțiilor [20].

O disciplină care a oferit un larg câmp de investigație, cu remarcabile rezultate în sfera definirii conceptuale a rolului este *sociolingvistica*. Aceasta se datorează atributului dominant de disciplină de graniță între două științe, ce studiază domenii fundamentale ale antropos-ului, având structuri proprii și corelări sistematice, raporturi reciproce, modelabile: *limba și societatea*. Fiecare individ trăiește într-un cadru social intrând „față în față" cu alți participanți. În aceste contacte acționează direcționat printr-un model de acte verbale și nonverbale. În abordarea rolurilor S. F. Nadel consideră că fiecare dintre acestea sunt purtătoarele unor „atribute" sau a unor „indici perceptuali", precum îmbrăcămintea, gesturile și, bineînțeles, *comportamentul verbal* [21]. În această categorie de „diacritice" se numără însăși *denumirea rolurilor*, ce oferă *ab initio* indici de informație prealabilă, privind comportamentul așteptat de rol. Rolul este înțeles de sociolingviști, într-o formulare sintetică, ca o sumă de caracteristici socioculturale, lingvistic relevante pentru emițător și receptor [22]. Fiecare rol utilizează un anumit cod, care constituie norma pentru realizarea practică, existând în această perspectivă și o semnificantă corelație între utilizarea limbii și expectativa comportamentului [23].

Spre deosebire de antropologi, lingviștii în mod firesc vehiculează alte concepte corelative rolului. Astfel, totalitatea *rolurilor de comunicare* formează într-o societate *matricea de comunicare*, utilizând un set de coduri și subcoduri legate funcțional de acesta. O altă noțiune importantă este cea a *relației de rol* stabilită și identificată de interlocutori într-o comunitate lingvistică. Identificarea este un constituent al fondului comun de norme

[19] E. Adamson Stoebel, Thomas Weaver, *op. cit.*, p. 300.

[20] Traian Herseni, *Sociologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 516.

[21] S. F. Nadel, *op. cit.*, p. 31 și urm.

[22] Carmen Vlad, *Semiotica criticii literare*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 34.

[23] A. Joshua Fishman, *Sociologia limbii: o știință interdisciplinară pentru studiul limbii în societate* (traducere Liana Dragomirescu), în vol. *Sociolingvistica* (coordonatori Liliana Ionescu Ruxăndoiu și Dumitru Chițoran), București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 48.

https://biblioteca-digitala.ro

și comportamente, ce asigură afirmarea unei comunități lingvistice. Sociolingviștii stabilesc conexiuni pe scară ierarhică, de la micro la macro constructe, de la interacțiunea individuală la cea înglobantă a societății. Specialiștii vehiculează și cu dichotomia *limba pentru mine* și *limba pentru alții* [24], afirmându-se astfel existența unei constante presiuni între normele de comportament și conformarea limbii. Samir K. Ghosh într-un studiu complex referitor la relația dintre om, limbă și societate evidențiază legătura dintre sociologia culturii și sociologia limbii. Cultura, în concepția autorului citat, include deopotrivă formele variate ale artei, modele de comportament, modele sociale achiziționate și transmise, dar și limba ca o componentă importantă. Confruntată cu fenomenele sociale, limba însăși se manifestă ca un proces social, fiind un determinant al existenței noastre [25].

Conceptele de status și rol nu constituie o calitate imuabilă a vorbitorilor, ci ele se concretizează diferit în contexte particulare, de la participarea la conversație, care și aceasta la rândul ei necesită o orientare, conținând trăsături analizabile, vehiculate ca sarcini interacționale [26], până la comunicarea reglată de norme rigide. În fiecare cultură există anumite cadre precum: casa, biserica, școala, mediul public, în care vorbitorul optează pentru normele aplicabile, asigurându-și identificarea prin mijloace lingvistice ale rolului, ce trebuie să-l joace. Există și variante pentru același rol, vehiculându-se noțiunea de *alo-roluri*, simetrică cu alofonă și alomorfă [27]. Important este faptul, că regulile sociale, precum cele lingvistice, determină alegerea modelelor de acțiune și strategie în concordanță cu intenția comunicativă. Se instituie astfel o relație între sistemul de roluri, controlul social și orientarea lingvistică. Se manifestă în relația dintre sistemul social și activitatea codificată lingvistică o deschidere diferențiată, existând un *sistem de roluri deschis sau închis*, condiționat de cât sunt de permise sau reduse alternativele. Basil Bernstein definea sistemul de rol închis ca având un grad redus al alternativelor, un nivel mai scăzut și rigid al selecțiilor sintactice și al vocabularului. În contrast, sistemul deschis oferă o serie largă a alternativelor permise [28].

Pentru că vorbirea are primatul valorii în interacțiunea umană, rolurile sociale fiind însușite în primul rând prin comunicare, punctele de vedere ale lingviștilor și antropologilor referitoare la conceptul de rol sunt convergente. Rolul social este văzut ca o constelație de sensuri învățate, prin care fiecare individ este capabil să întrețină forme de interacțiune marcate de atributele stabilității, consistenței, recunoașterii, instalându-se relația cu sistemul de comunicare, limba, prin care rolurile sociale se practică. Comportamentul de rol variază după „situația de interacțiune", uzitând o sintagmă vehiculată de antropologi, sau „context de situație", formulă adop-

[24] J. John Gumperz, *Tipuri de comunități lingvistice* (traducere Carmen Dobrovie), în vol. *Sociolingvistica*, 1975, p. 116.

[25] K. Samir Ghosh, *Man. Language and Society*, în vol. *Man, Language and Society*, Edited by Samir K. Ghosh, The Hague, Paris, 1972, p. 258.

[26] Michael Moreman, *Analysis of Lue Conversation: Providing Account a Finding. Breaches and Taking Sides*, în vol. *Studies in Social Interaction*, Edited by David Sudnow, New York, The Free Press, 1972, p. 207.

[27] A. Joshua Fishman, *stud. cit.*, p. 153.

[28] Basil Bernstein, *A Sociolinguistic Approach to Socialisation with Some Reference to Educability*, în vol. *Sociolinguistic*, Edited by John J. Gumperz and Dell Hymes, U.S.A., 1972, p. 477.

https://biblioteca-digitala.ro

tată de lingviști. Importanța acordată limbii, drept sistemul de comunicare fundamental pentru fiecare comunitate umană, de mare complexitate semantică și de structură gramaticală, precum și faptul că interacțiunea verbală se produce în cadrul socializat, creează o permanentă relație sistemică, instalându-se formalizarea între alternativele lingvistice, selecția lor și regulile care stabilesc contactul social și decodarea adecvată. La rândul ei socializarea este calea, prin care se învață codurile specifice, ce reglementează actele verbale. Relațiile sociale, structura socială generează forme lingvistice distincte, relația de determinare pornind de la societate spre codul vehiculat. Copilul învață astfel diferitele sisteme ale vorbirii, își însușește modelul rolurilor în însuși procesul școlarizării, existând deja o organizare a potențialului lingvistic, ce se vehiculează.

Rolurile de comunicare, precum cele sociale se diversifică prin forme de relevanță proprie, totalitatea rolurilor de comunicare formând într-o societate *matricea de comunicare*. După cum structura socială este mai diversificată, reflectată în special prin roluri sociale dobândite, tot așa și o matrice de comunicare de mai mare substanțialitate propune o paletă mai largă a rolurilor, un repertoriu mai complex. În ultima instanță caracterizarea interacțiunii verbale a unei comunități presupune relevarea accesului la roluri în acea comunitate [29].

Componenta lingvistică sau verbală în realizarea rolurilor creează sensul mediat prin cuvinte, iar fiecare individ într-o societate actualizează mai multe roluri, manevrând mai multe coduri. Lingviștii operează și cu un concept particularizator *rolul dramatic de prezentare*, care se referă la efortul conștient, pe care fiecare emițător îl face în fața auditoriului prezent pentru a oferi un „tablou dramatic despre sine" și în acest sens sunt notabile studiile lui Erving Goffman [30].

Modelele categoriale ale comportamentului lingvistic i-au condus pe specialiștii domeniului la conturarea procedeelor formalizate, William Labov subliniind, că cel mai important demers spre formalizare îl constituie stabilirea distincției între ce se spune (conținutul) și de ce se face (funcția) [31]. Rolurile comunicative sunt tot mai frecvent tratate nu în particularitățile lor psihosociale, ci în perspectiva funcțiilor socioculturale, ca un sistem de acțiune și exprimare verbală, ce instalează dincolo de opțiunea alternativelor, o anumită constanță.

Și pentru că chiar raportat la materialul lingvistic am menționat funcția psiho-socială, una din științele umane, care acordă importanță conceptului de rol, este *psihologia*. În literatura americană și franceză se afirmă chiar puncte de vedere teoretice, care plasează conceptul de rol la granița dintre sociologie și psihologie. Deși în psihologie s-a susținut și interpretarea centrată pe acțiunea individuală, dincolo de modelul social [32], psihologii de regulă admit interpretarea rolului corelată fenomenelor de grup, societare [33].

[29] Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, *Sociolingvistica — orientări, principii, metode, aplicații*, în vol. *Sociolingvistica*, 1975, p. 21.

[30] Erving Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life*, Social Soience Research Center, University of Edinburgh, 1959; idem, *Where the Action Is: Three Essays*, Inc. Garden City, N.J., Doubleday Company, 1967.

[31] William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pensylvania Press, 1972, p. 121.

[32] K. Davis, *Human Society*, New York, Macmillan, 1948.

[33] T. M. Newcomb, *Social psychology*, New York, Dryden Press, 1950.

https://biblioteca-digitala.ro

În psihologie conceptul de rol este definit *ca o secvență modelată de acțiuni învățate*, ori fapte performate de o persoană într-o situație de interacțiune. Organizarea acțiunilor individuale apare astfel, după formularea lui T. R. Sarbin, ca un produs al unui comportament perceptual și cognitiv al persoanei A, observând persoana B [34]. Din punct de vedere al realizării individuale a rolului există o complexitate de aspecte între normele operative, relevante, dar și cele deviante. În acest din urmă caz tot mai mult cercetările moderne au inclus în sfera de investigație a psihologiei analiza cazurilor deviante, dintre care cele de sexologie sau delicvență au relevanță. Sfera preocupărilor este largă: rolurile văzute în perspectiva relațiilor între sexe, insistându-se pe descrierea distanțelor dintre rolurile masculine și feminine; relația dintre individul cu comportament deviant și microgrup; relații speciale ca de exemplu cele dintre un orb și companionul lui [35].

Dintre domeniile sociale, în care apare vehiculat conceptul de rol, se numără și *politologia* cu nuanțarea specifică a *rolului politic*. Raportat la individ rolul politic este definit prin comportamentul, conduita unei persoane în cadrul unui grup. Tipul comportamentului social este în funcție de modelele grupului. În sociologie și politologie rolul se referă și la grupuri, organizații, instituții. *În acest fel prin rol politic se înțelege funcția, influența exercitată de o persoană, de un grup social, o organizație, o instituție în sfera vieții politice* [36]. Este relevant faptul că un specialist în politologie, Harold D. Lasswell, este cel ce a lansat un model devenit clasic în teoria rolurilor: „Cine?; Ce spune?; Prin ce canal?; Cui?; Cu ce efect?" [37].

Pentru că noțiunea de rol trimite prin însăși forța de sugestie a cuvântului la ideea de spectacol, menționăm și domeniul *teatrologiei*. Spre deosebire de rolurile impuse prin consens social, însușite în practica socializării, *rolul dramatic* apare ca partitură oferită actorului din afară, creație individuală a autorului dramatic, pe care interpretul o însușește și o prezintă. Rolul este de fapt personajul ce prinde viață prin osmoza dintre personalitatea interpretului, regie și textul dramatic.

Nu putem încheia considerațiile noastre selective referitoare la conceptul de rol fără a menționa un concept particular, deosebit de important, prin materialul faptic la care este aplicat: *rolul narativ*. Dacă Tzvetan Todorov inițiia proiectul fundamentării unei științe, naratologia [38], în prezent încă nu putem vorbi de un domeniu atât de restrâns ajuns la rigoarea metodologică și teoretică a unei științe. Se poate însă afirma că fundamentalele investigații ale prozei, în special ale basmului popular, au oferit o bază

[34] T. R. Sarbin, *Role Theory*, în Gardner Lindsey (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge, Addison Wesley, 1953, p. 225.

[35] Citâm selectiv studii orientate în aceste direcții de cercetare: Joseph Epstein, *The Struggle for Sexual Identity*, in „Harpers", September, 1970; Anne Steinmann, *Lack of Communication between Man and Woman*, în "Marriage and Family Living", 20, November, 1958; Charles Winick, *Depolarisation of Sex*, în "Annals of the American Academy of Political and Social Science", 376, March, 1968; A. Paul Hare, *Interpersonal Relationes in Small Group*, Handbook of Modern Sociology, Chicago, Rand Mc. Nally, 1964; Alan G. Gowman, *Blindness and the Role of the Companion*, în Social Problems", 4 July, 1956.

[36] *Mica enciclopedie de politologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, p. 398.

[37] Harold D. Lasswell, *The Communication of Ideas: A Book of Reading*, New York, 1948, p. 296. Modelul lui H. Lasswell l-a aplicat cu succes lingvistul J. A. Fishman în studiul *Who Speaks, What Language, To Whom and When*, în "La Linquistique", nr. 2, 1965.

[38] Tzvetan Todorov, *Grammaire du Décaméron*, La Haque, Edition Monton, 1969.

https://biblioteca-digitala.ro

științifică substanțială în cunoașterea și ordonarea unui vast material. În aceste inițiative și realizări noțiunea de rol narativ a constituit pivotul de interpretare. Personalități marcante ale domeniului într-o terminologie variată: V. Propp *dramatis persona*, E. Souriau „funcție", A. J. Greimas „actant", T. Todorov „agent" au urmărit relația dintre personaj și rol, creând modele de situații și comportamente izvorâte din realizarea analizei semiotice a povestirii. Povestirea este văzută astfel ca o structură semnificativă, care devine comunicabilă prin utilizarea unui sistem de semne marcate de specificitate. Decuparea unor unități cu sens a determinat distingerea a două planuri de structurare ale povestirii, marcate într-o terminologie variată: A. J. Greimas diferențiază nivelul imanent al structurii narative și nivelul aparent al structurii lingvistice, T. Todorov fixează opoziția dintre poveste și discurs, iar Cl. Bremond între povestirea povestită și povestirea care se povestește [39]. Prin analiza rezultatelor anterioare ale cercetătorilor menționați, dar în special prin propriile puncte de vedere se impune lucrarea lui Claude Bremond, în care prezentarea rolurilor narative se realizează sub forma unei transpuneri codificate, povestirea fiind descompusă într-un complex de roluri simultane sau succesive, detașându-se procesele combinatorii, care definesc rolul și relațiile sintactice (succesiune, simultaneitate, cauzalitate, implicare). Pentru noi importantă este definiția acordată noțiunii de rol. Rolul este considerat unitatea narativă elementară, atomul de semnificație, prin care se organizează matricea povestirii [40]. Povestirea este astfel considerată ca un mesaj complex, departajată în unități reprezentate de roluri.

Pentru a oferi o analiză completă a conceptului de rol în deschidere multidisciplinară, vom oferi în următorul studiu o exegeză teoretică privind rolul în obiceiurile populare. Vom evidenția astfel ineditele contribuții pe care le aduce etnologia, ca disciplină fundamentală în fixarea mărcilor ce-l definesc.

The role concept in multi-disciplines perspective

(Abstract)

The role concept has an important position in the scientes devotes to anthropos, but the same time is market by various definitions. In contemporary scientific literature a vast perspective in connection with the role concept is opening, offered by anthropology. The role must be definited only in relation with status concept, both of them asserts as two complementary notions: the role is the dynamic aspect of the status.

A science, which offered a large field of research is sociolinguistic, a boundary discipline, studing two domains: the language and the society.

[39] Aceste puncte de vedere sunt pe larg comentate în lucrarea lui Claude Bremond, *Logica povestirii*, București, Editura Univers, 1981.

[40] *Ibidem*, p. 396.

https://biblioteca-digitala.ro

An another science which is concerning by role concept is psychology. In the same measure, a different social field in which is used the role concept is politology. The role, because of the sugestion force of the world implies the idea of show, so we mentiones the theatrology domain. We finish our scientific analysis, reffering to a peculiar concept, very important: narrative role.

A complete approach about role concept we shall present in the next study about the roles in folk customs.

https://biblioteca-digitala.ro

TIPOLOGIA RELAȚIILOR DE RUDENIE

ALINA IOANA CIOBĂNEL

În dezvoltarea societății, atât cea tradițională cât și cea modernă, familia are o importanță deosebită, fapt demonstrat și de interesul special manifestat pe plan internațional pentru studierea problematicii complexe a înrudirii. Unghiurile de abordare sunt diverse: sociologic, filosofic, istoric, psihologic, religios, antropologic, medical etc., fiecare aducându-și partea de contribuție la înțelegerea structurilor de rudenie care formează o parte importantă, poate cea mai de interes în definirea unei realități sociale.

Dată fiind existența multor elemente care concură la formarea înrudirii, definirea acesteia se poate face numai pentru o societate plasată într-un timp și un spațiu anume, dacă se dorește o privire antropologică viabilă. De aceea precizăm că ne referim la societatea rurală românească, având ca repere temporale primele decenii ale secolului nostru, deceniile șase—opt și perioada de după 1989. Nu doar materialul primar aparține societății românești; chiar și unele poziții teoretice s-au cristalizat ca urmare a cunoașterii acestei realități specifice.

Înrudirea este evident un fapt social, deci poate fi descifrat pornindu-se de la studierea relațiilor dintre indivizii care compun rețeaua de rudenie.

Orice înrudire se întemeiază pornindu-se de la *afinitate.*

Relația de rudenie prin afinitate este expresia unei uniri dintre doi inși de sex opus, consfințită oficial, sancționată la nivel comunitar atât de grupul aparținător, cât și de cele două unități familiale. Ne referim la model, pentru că nu ne-am propus discutarea ieșirii din normă.

Momentul căsătoriei este precedat de cel al opțiunii maritale, care depinde de statutul social (calitatea neamului fiecăruia dintre viitorii soți), material, cu respectarea interdicției incestului până la a cincea generație, între persoane de aceeași religie, în prezența unei minime afectivități (tradițional nu era strict obligatorie), cu aprobarea și, câteodată, intervenția directă a rudelor celor doi parteneri.

Prin săvârșirea căsătoriei se întemeiază *familia nucleară*, primul efect al relației afine. Al doilea, de mare importanță, este *stabilirea relației de colateralitate* dintre rudele mirelui și cele ale miresei, pe de o parte, și dintre fiecare din cei doi proaspeți căsătoriți și rudele soțului, respectiv, soției, pe de altă parte.

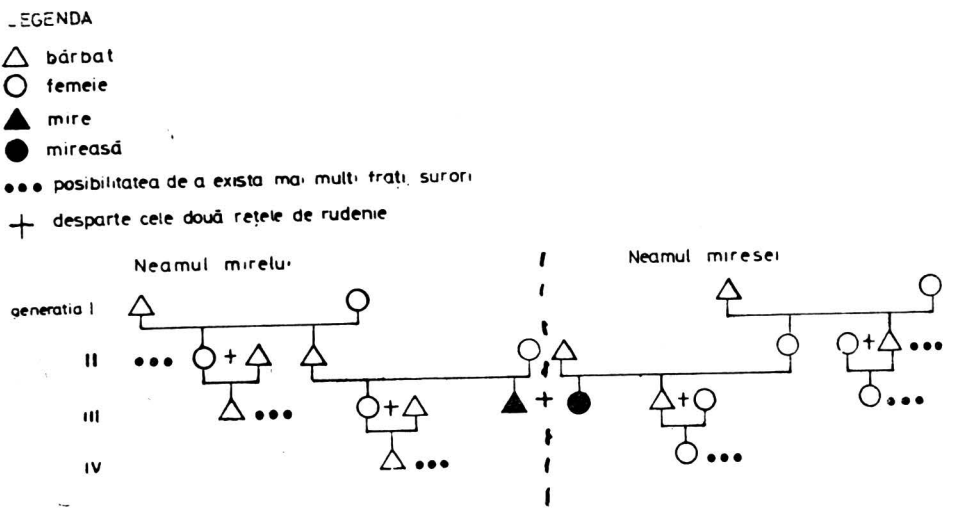
Noua căsătorie devine centrul unei *rețele de rudenie care se compune din paliere așezate paralel și succesiv*, ascendent și descendent, urmând logica temporală a generațiilor și care au ca punct de referință cuplul proaspăt constituit. În același timp un palier, corespunzând unei generații pe axa genealogică a mirelui, are corespondent pe axa genealogică a miresei, formându-se o rețea relativ simetrică. Elementele aleatorii, care pot lăsa goluri

Anuar I.E.F. serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 19—35

https://biblioteca-digitala.ro

de simetrie apar atunci când numărul de ascendenți sau descendenți nu este perfect corespondent, de o parte și de alta a axei imaginare care separă cele două rețele de neamuri înrudite odată cu mirii.

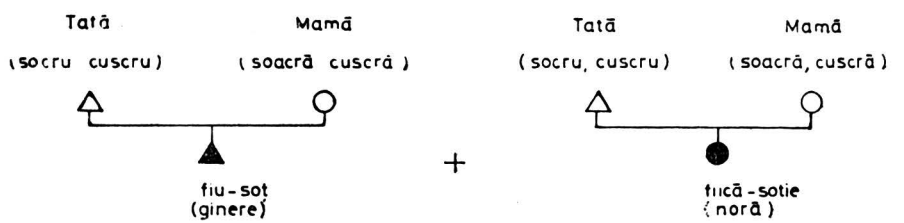
Prezentarea grafică a acestei rețele, pe patru generații, evidențiază simetria existentă la nivelul generațiilor între cele două neamuri, ascendent și descendent, paralel pe același palier, subliniindu-se colateralitatea:



Schema 1

Înrudirea colaterală dintre membrii celor două neamuri este *mediată* și nu directă: medierea este realizată de mire, respectiv de mireasă. Relația devine directă numai dacă în timp apar: un suport psihoafectiv reciproc între colaterali, interese materiale, sociale sau de altă natură care să pună în legătură componenții celor două rețele. Acestea se multiplică, la rândul lor, cu rudenia afină, respectiv implică în rudenie colateralii fiecăruia dintre partenerii prin căsătorie existenți în rețelele pe care le discutăm.

Modelul legăturilor dintre părinții celor doi soți și tinerii căsătoriți arată clar medierea existentă în colateralitate, care poate fi și una dintre cauzele ajustării mai dificile a relațiilor dintre soacră și noră:



Schema 2

https://biblioteca-digitala.ro

Rudenia prin afinitate operează cu două categorii de termeni: *specifici* și *comuni* cu rudenia prin consangvinitate. În anumite contexte apar și sintagme care au un termen consangvin și unul afin, cum sunt: *tată-socru, mamă-soacră* sau unul împrumutat din afara sferei semantice a rudeniei, ca *lele.*

Termenii specifici sunt:

— *soț, soție,* ca termeni de referință și foarte rar ca termeni de adresare, care marchează relația binară existentă în cadrul cuplului căsătorit între bărbat și femeie. Paralel, circulă, atât ca termeni de adresare cât și de referință, *bărbat, om,* respectiv *nevastă, femeie, muiere,* din care numai *nevastă* este specific, ceilalți desemnând, în funcție de context, sexul sau o categorie biologică anume;

— *ginere, noră* desemnează relația dintre părinții soției și soțul ei, respectiv dintre părinții soțului și soție. Sunt folosiți în special ca termeni de referință și rar ca termeni de adresare;

— *socru, soacră* sunt termenii pentru relația dintre soț și părinții soției, respectiv, dintre părinții soțului și soție. Sunt performați numai ca termeni de referință. Ca termeni de adresare apar *mamă, mamă-soacră, tată, tată-socru* și variante diminutivale ale mamei și tatălui;

— *cuscru, cuscră* arată relația dintre părinții soților și sunt întrebuințați atât ca termeni de adresare cât și de referință.

Seria de termeni pe care o prezentăm în continuare este comună rudeniei prin afinitate și celei prin consangvinitate; deoarece se discută norma, nu se vor prezenta variantele regionale.

Toți termenii sunt folosiți atât în situațiile de adresare, cât și în cele de referință:

— *cumnat, cumnată* arată legătura care se stabilește între frații și surorile soțului și soție, respectiv, între frații și surorile soției și soț. Ca termeni de relație, mai rar de adresare se întâlnesc și sintagmele:

— *cumnat de vară, cumnată de văr,* pentru soțul/soția verei/vărului; *unchi, mătușă* desemnează frații și surorile socrului/soacrei, mai rar frații și surorile bunicilor soțului/soției:

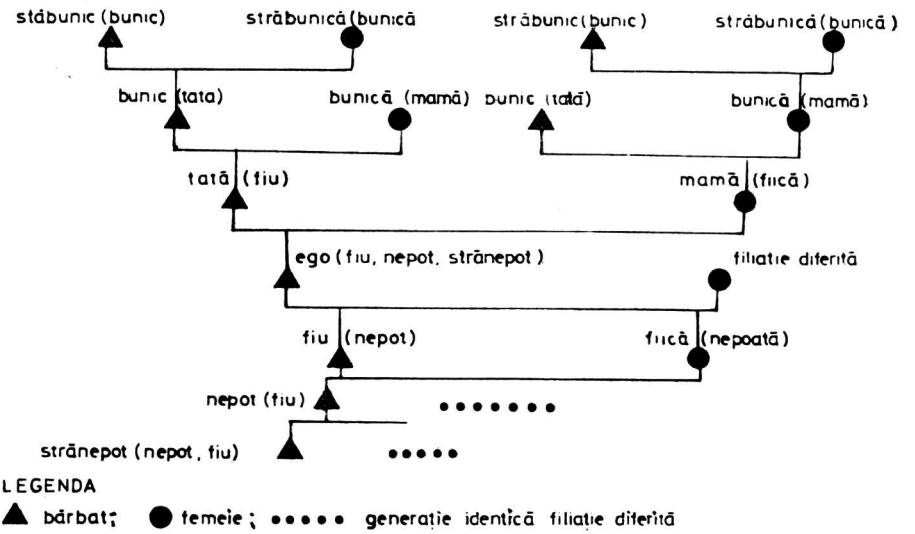
— *văr, vară* sunt mărci pentru copiii fraților și surorilor soacrei/socrului; *nepot, nepoată* numesc copiii fraților/surorilor soțului/soției și ai verilor/verișoarelor soțului/soției.

O dată stabilită rudenia afină, prin întemeierea unei căsătorii în care fiecare partener vine cu ascendența lui, urmează momentele nașterii descendenților. Începe astfel o linie de *rudenie consangvină,* de *filiație directă.* Pentru fiecare dintre neamurile celor doi soți este o continuare a curgerii generațiilor. Filiația directă, bazată pe consangvinitate are o mare importanță pentru că grila pe care o formează generațiile înrudite consangvin permite localizarea fiecărui ego a unei rețele de rudenie și deci calcularea gradului său de înrudire cu celelalte elemente aparținătoare aceleiași rețele. Cunoașterea exactă a poziției fiecărui membru al unui neam permite respectarea corectă a interdicției incestului care în societatea creștin-ortodoxă românească funcționează, în fapt, până la gradul cinci de filiație consangvină.

Ca și în cazul afinității, relația consangvină este dublă, de la ego spre ascendenți și descendenți și de la ascendenți și descendenți spre ego.

https://biblioteca-digitala.ro

Modelul de prezentare al consangvinității este mai simplu decât cel al afinității deoarece este linear, fără colateralitate:



Schema 3

Bipolaritatea relației de înrudire este marcată și de faptul că pentru o pereche de membri ai aceleiași linearități, așezați pe generații diferite, există întotdeauna doi termeni care le ordonează statutul, cum ar fi de exemplu, *tată* și *fiu;* în același timp, în funcție de generația la care este raportat un individ anume, termenul prin care este desemnat se modifică, deci este simultan purtătorul mai multor mărci, care se schimbă contextual. Dacă avem în vedere și colateralitatea, numărul de termeni se mărește, coincizând cu numărul de legături de rudenie pe care le are. De asemenea, fiecare termen apare în trei ipostaze, care nu coincid întotdeauna ca marcare lingvistică: raportarea la *ego*, care desemnează neutru relațiile de rudenie ale unei persoane desemnate prin ego; prin raportare la *ego* se calculează ascendența și descendența și colateralitatea, pe niveluri și planuri similare, treapta de depărtare față de ego dând mărimea gradului de rudenie; termenii de referință, care se folosesc pentru a desemna gradul și felul înrudirii unei persoane care nu este de față, în raport cu una sau mai multe; termenii de referință coincid, de cele mai multe ori cu termenii raportați la *ego;* și, în sfârșit, termenii de adresare, care sunt modalitatea curentă de exprimare lingvistică a relațiilor de rudenie. Dintre toate mărcile terminologice de rudenie această ultimă categorie o considerăm cea mai relevantă pentru descrierea corectă a modului în care funcționează rudenia; primele două tipuri dau modelul; adresarea poate ajuta la descifrarea contextelor, esențiale în orice relație socială. Discuția se face prin raportare la model, adică la clasa egoului.

Termenii de adresare pot fi monotermeni sau sintagme și alegerea lor este influențată de o serie de componente ale relațiilor personale ale vorbitorilor care pot uneori chiar să tulbure normarea culturală, anume, să ducă

https://biblioteca-digitala.ro

până la incluziuni în alte clase de înrudire. De exemplu, termenul *moș* înseamnă la nivel de *ego* „bunic", fie ca monotermen, fie în sintagma *tata-moșu;* același termen este și soțul moașei; dar este întrebuințat și ca termen de adresare către un om mai în vârstă și, în același timp, ca termen de referință pentru toate categoriile pe care le-am pomenit. Mai mult, *moș* înlocuiește uneori pe *unchi* atunci când prevalează statutul de vârstă. Același termen este înlocuit de *bunic* (de altfel rareori folosit tradițional) în cazul când *ego*-ul este un individ cultural după model urban sau când trebuie exprimată o anume distanțare relațională.

O situație oarecum similară există și în cazul termenilor *cumnată* și *vară*, care se înlocuiesc prin termeni specifici de adresare unei surori mai mari, ca *nană, dadă, lele,* pentru a marca o relație mai apropiată decât cea presupusă de gradul de rudenie sau un statut superior *ego*-ului, motivat de vârstă sau de o poziție socială, culturală ori materială superioare.

Aceste mutații de termeni apar în funcție de existența influenței a trei factori principali, cu acțiune izolată sau interdependentă, după caz. Este vorba de cele trei dimensiuni posibile, spațială, cronologică și psiho-afectivă care alături de rudenia propriu-zisă marchează relația *ego* — receptor și reciproc, deoarece orice relație de comunicare este bipolară.

Există trei axe: *spațială, cronologică* și *psihoafectivă* și pentru fiecare se poate determina punctul de referință.

Gradul zero al distanței în spațiu este coabitarea într-un areal relativ restrâns, satul. Astfel, unchiul care stă lângă *ego* este de obicei numit, ca formulă de adresare, *nene* sau alt apelativ specific *fratelui* mai mare; *mătușă* poate fi înlocuit prin *nană, lele, dodă,* termeni specifici unei surori mai mari.

În fapt, variațiile de la punctul tradițional de referință interesează în spec al analiza situației contemporane deoarece acum s-au produs masiv rupturile spațiale din cadrul rudeniei. De exemplu, distanțarea dintre copii și părinți era o ieșire din normă în perioadele când școlarizarea copiilor de țărani în perimetru urban era o excepție, angajarea la oraș, eventual ca prezență iterativă, rareori presupunea mutarea din zona natală, iar căsătoriile se făceau respectându-se o endogamie spațială relativă. De altfel, folclorul obiceiurilor, care atestă existența unor bine reprezentate cântece de jale legate de înstrăinare, argumentează această afirmație.

Gradul zero al distanței cronologice normează poziția unui membru al rețelei de rudenie în raport cu un altul, în funcție de vârstele lor. Rolul acestui punct de referință este dublu: permite stabilirea unei relații conformă vârstei relative a indivizilor și instaurează o relație în care vârstele comparate ajută la o așezare a raporturilor cât mai conform cu raporturile sociale comunitare existente, deja sancționate prin normă, introducând totodată aleatoriul dorinței personale.

Prima parte a afirmației este ilustrată de marea frecvență a termenilor din categoria *bade, nene... lele, nană...*, care formează serii foarte bine reprezentate în toată țara. Acești termeni desemnează în clasa aceleiași categorii de rudenie, prin raportare la *ego*, individul cu vârstă mai mare, cum ar fi fratele mai mare, sora mai mare, cumnata mai mare etc., deci disociază dintr-o mulțime identică din punct de vedere a poziției în rețeaua de rudenie, statutul superior de vârstă. Comportându-se astfel, vorbitorul își ajustează terminologia la vârsta receptorului și abia apoi la legăturile de familie.

https://biblioteca-digitala.ro

Dată fiind marea și unitara răspândire a acestui tip de termeni poate să fie vorba de o reminiscență, în conștiința socială, a unui sistem patriarhal de organizare a familiei și mai ales a străvechii obști a satului, deoarece, așa cum se știe, sistemul social al familiei preia structurile sociale ale colectivității lărgite în care există; mai mult, influența este reciprocă, având multe echivalențe, evident, și grade de intensitate diferite. Să nu uităm că satul tradițional avea un număr restrâns de familii, conduse de capii familiilor, de obicei un bărbat mai vârstnic, iar adunarea de obște, care conducea destinele satului era formată din „oameni buni și bătrâni"; este posibil ca respectul față de un statut superior de vârstă să fi fost câteodată mai mare decât cel față de un rang genealogic superior.

Faptul că *nană* sau *lele*, *țață* desemnează orice femeie mai în vârstă, raportată la *ego* poate eventual argumenta existența unor rețele de rudenie difuz memorate, care interesa întreaga colectivitate rurală, datorate unei străvechi endogamii practicate în comunități, care erau de altfel cu mult mai restrânse numeric prin comparație cu felul în care arată în ultimii 150—200 de ani.

Gradul zero al distanței psihoafective se referă la ansamblul de norme de comportament între rude, într-o colectivitate dată. Ieșirea din normă, întotdeauna sancționată, capătă și formă terminologică. De exemplu, există o delimitare strictă a termenilor pentru *copil dintr-o căsătorie legitimă*, care se opune celui care desemnează *copilul nelegitim: prunc/copil, copil/dudău*, în funcție de areal. Sau folosirea, ca termeni de relație a cuvintelor ce marchează statutul în raport de conviv, în locul termenilor care arată statutul de căsătorie, în raport de vorbitor, ca în folosirea lui *fie-ta*, când se vorbește cu soacra despre nevastă, sau *frate-tău* când se vorbește cu soția despre cumnat, cu o nuanțare specifică a intonației, situații care indică o degradare a relațiilor între soți, legată de împrejurarea și membrii de familie despre care se relatează.

O situație specială o au sintagmele de tipul *tată bun, mamă bună, tată dulce, mamă dulce*, folosite ca opoziție pentru *tată vitreg, mamă vitregă*, pentru a marca rudenia naturală prin comparație cu înfierea, de fapt sau/și de drept. De altfel, o opoziție marcat afectiv/nemarcat afectiv se stabilește și între monotermenii care desemnează tatăl și mama. Părinții naturali au diminutive în timp ce părinții vitregi și/sau adoptivi, chiar denumiți prin monotermeni specifici (mașteră, de exemplu) nu cunosc diminutivarea, deoarece atunci când relația copil/părinte vitreg este foarte bună ea intră în norma copil/părinte natural și apar termenii uzuali pentru consangvinitate, care-i înlocuiesc pe cei de adopțiune.

Această discutare a principalelor axe în care se mișcă mărcile terminologice arată complexitatea tipurilor de rudenie afină și consangvină. Următorul tip și ultimul prezintă o mult mai redusă varietate terminologică.

Înrudirea spirituală, numită și nășie, se realizează între două familii în momentele botezului și cununiei. Nășia poate fi inclusă în categoria relațiilor de rudenie, deoarece și în acest caz este respectată regula interdicției incestului între cei care stabilesc această înrudire, ca și între urmașii lor. Ne referim, bineînțeles, la nășia românească, subiectul acestei discuții.

Nășia face parte dintr-o realitate socială complexă și, o dată cu momentul întemeierii, creează noi relații sociale. Ea este totodată element și expresie a unor relații sociale.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru a ușura citirea acestui tip de înrudire, vom prezenta modelul tradițional:

(Donator) *Naș* + Fin (Primitor) = *Nășie*

timp ceremonial	nuntă	Lăsata (Paște,	Secului Crăciun)	botez	sau	luatul moțului ruptul turtei
întemeiere și manifestare		manifestare		întemeiere și manifestare		manifestare

Modelul conține cei doi termeni ai relației, neamul donator și cel primitor, axa temporală a relației, cu indicarea momentelor de întemeiere și manifestare. Punctele de la sfârșitul axei indică posibilitatea reproducerii relației, de obicei patrilinear din punctul de vedere al familiei primitoare, multiplicarea fiind favorizată de existența nașului de baștină, ca instituție tradițională.

Întemeierea și trăirea năștiei fie coincid, în timp ceremonial, cu momente religioase importante, Paștele, Crăciunul, fie năștia este ea însăși parte activă într-un timp religios, cununia și botezul. Modelul are un scenariu complex, se desfășoară în *spații sacre* — biserica și *profane* — casa, gospodăria, ulița; *larg comunitare* — biserica, alaiul nunții de pe străzi și *familiale* — gospodăria, casa, sacrul și profanul, comunitatea largă și cea restrânsă a familiei fiind în permanentă relație de complementaritate.

Ca inițiator al finilor și ca mediator între aceștia și divinitate, rolul nașului este performat deci în sacru și profan, larg comunitar și familial. Inițiatorii sunt cunoscuți în toate religiile, rolul lor fiind asemănător celui al nașilor creștini de la botez. Elementul specific năștiei românești este transformarea acestui tip de relație într-o instituție și integrarea ei în neam, formă de relație socială care se realizează odată cu apariția nașului de botez și ca naș de cununie. În sistemul cutumiar românesc, nașul se moștenește patrilinear, astfel încât pe parcursul mai multor generații apar perechi de neamuri donatoare și neamuri primitoare. Moștenirea patrilineară a nașului face pereche semantică cu reședința virilocală. Atunci când se iese din normă și băiatul intră la căsătorie în casa fetei, uneori, pentru reintegrare în sistem (chiar dacă aparențele sunt dihotomice), tânăra pereche este cununată de nașii de botez ai fetei.

Pentru înțelegerea unor caracteristici ale ritualității specifice năștiei este necesară discutarea unor elemente ale contextului ceremonial. Astfel arată derularea în timp linear a elementelor sacre și profane din modelul ritualurilor de botez și cununie:

Botez — Sacru

2. cerutul numelui 3. botez 5. intrarea în casă 6. I scaldă 7. ruptul turtei/ tăiatul moțului

2.	3.	5.	6.	7.

1.	4.

Botez — Profan

1. alegerea nașului 4. darul la botez

https://biblioteca-digitala.ro

Nuntă — Sacru

2 inițiere sexuală (?) 3. pusul florii 4. cununia 5. frângerea 8. îmbrobo-
și cununii turtei direa miresei

2.	3.	4.	5.		8.
1.			6.	7.	

1. plocon la naș 6. cântecul găinii 7. darul

Nuntă — Profan

În ambele ritualuri se observă alternanța momentelor sacre cu cele profane. Trebuie subliniat faptul că în toate etapele există o participare socială care depășește cadrul strict al neamurilor care se înrudesc. Alegerea nașului este necesară doar când cel de baștină nu dorește sau nu poate să boteze și nici copiii lui nu doresc să o facă. Dar în ambele situații, și când se ia un naș nou și când este cel de baștină, botezul propriu-zis este precedat de „cerutul numelui". În jumătatea de sud a țării, copilul primește, de obicei, numele unuia dintre nași sau al unuia dintre copiii acestora. În jumătatea de nord, copilul este botezat după numele părinților, bunicilor sau al unei rude apropiate moarte, aleasă din ascendența patrilineară. Există de altfel o complementaritate între onomastică și păstrarea nașului de baștină: jumătatea de sud conservă foarte bine nașul moștenit, în timp ce partea de nord este pe cale să piardă complet această tradiție.

Modelul botezului conține următoarele momente importante:

— alegerea nașului;

— cerutul numelui;

— botezul propriu-zis, săvârșit de preot, unde nașii sunt mediatori între copil și divinitate, „se leapădă de satana", și între comunitatea creștină și copil;

— intrarea în casă, după botez, care consacră socializarea noului creștin în cadrul grupului familial, moment în care pragul casei este folosit ca element de subliniere a trecerii dintr-o stare în alta;

— masa de botez sau cumetrie, care consfințește social legătura dintre neamuri; celelalte momente sunt preponderent sociale.

Sunt însă și situații în care modelul prezentat nu poate funcționa pentru că intervine, succesiv, moartea finilor. Sunt performate o serie de acte pentru a se forța intrarea în normă (vânzarea pe fereastră etc.), printre care și schimbarea nașului, o dovadă în plus a statutului nașului în familie, după care modelul se poate relua.

La nuntă, la nivel sacral, nașii mediază trecerea tinerilor prin actul cununiei religioase. La nivel profan, nașii girează și facilitează social trecerea noului cuplu în comunitatea celor căsătoriți. Cele două nivele sunt într-o relație de complementaritate iar actele săvârșite sunt fie simultane (de ex. alaiul nunții și frântul turtei), fie succesive (pusul voalului și cununia).

Integrarea nașilor în neamul finilor este confirmată și de acte petrecute în ceremonialul de înmormântare: nașii sunt privegheați, li se dă de pomană, după moarte, li se tămâiază mormintele, iar în cazul decesului finilor li se oferă „mărul mortului".

https://biblioteca-digitala.ro

Tipul de înrudire spirituală, prin comparație cu înrudirea afină și cea consangvină, are un număr redus de mărci terminologice specifice, deoarece și relația conține doar trei termeni: donator, primitor, părinții primitorului:

tată — mamă / / cumătru — cumătră / / naș — nașă
fiu / fiică fin / fină

Există variante zonale importante pentru *naș/nașă* și anume *nun/nună*.

Termenii înrudirii spirituale sunt aceiași, indiferent de generație; doar în unele părți, în special din sud, copiii nașilor sunt numiți *năș/nășică*. Bipolaritatea naș — fin nu ține de context și univocitatea marchează statutul superior social al nașului, așa cum este atestat de faptul că termenii *naș/nașă (nun/nună)* sunt folosiți și în adresare și în referire în timp ce *fin/fină* alternează, în adresare, cu numele propriu.

Ca subliniere a importanței acestui tip de rudenie este folosită și sintagma *tata-nașu*, combinația dintre *tată*, cea mai apropiată rudă de sânge și *naș* punând un semn de egalitate între consangvin și spiritual.

În zonele unde instituția nașului de baștină este pe cale de disoluție și se pun mai multe perechi de nași la cununie, se folosește termenul *nănaș mare*, pentru nașul care l-a botezat pe mire, pentru a-l opune celorlalți nași.

Trăirea cotidiană a acestui tip de rudenie depășește ceremonialul, nașii având importante roluri sociale: de integrare a finilor în anumite grupuri sociale, economice, politice, folosindu-și relațiile personale; de altfel una din motivațiile alegerii unui anume naș este și posibilitatea finului de a fi integrat în sistemul, grupul, căruia îi aparține nașul. Tot nașul poate aplana eventualele conflicte ale finilor cu alți membri ai grupului social, îi sfătuiește cu privire la alegerea viitorului partener și intervine, când este cazul, în favoarea menținerii cuplului. Ca orice structură socială, familia relevă un anume grad de mobilitate, concordant cu mișcarea ierarhiei sociale. Rudenia spirituală este cel mai sensibil dintre toate tipurile, din acest punct de vedere, așa cum o demonstrează comportamentul ei în contemporaneitate.

Fără discuție, rudenia spirituală pivotează în jurul unei axe al cărei punct de sprijin este *elementul religios*, rămas imuabil în rural și urban, identic cu modelul tradițional. Dar *rangul, averea, aprecierea* în cadrul unui anumit grup, *statutul cultural* și *politic* sunt variabile, toate fiind în fond criterii sociale de apreciere și ierarhizare, care modifică opțiunile în alegerea nașului. Se adaugă prietenia cu vecinii sau colegii de muncă, sau chiar apropierea de rudele apropiate, mai ales în mediul urban. De altfel, datorită masivei migrări la oraș, majoritatea perechilor tinere nu mai locuiesc astăzi la sat și criteriile de alegere a nașului se pot explica și prin nevoia de a recompune, la nivelul noilor comunități rezidențiale, o relație de rudenie care să suplinească absența rudelor rămase în comunitățile de unde sunt originare noile familii. În zilele noastre, nașul continuă însă să îndeplinească aceleași funcții chiar dacă în cazul alegerii pe criterii politice relația nu mai este univocă social, nășia fiind folosită uneori și ca instrument de creare a unei clientele politice. În ierarhia satului, autoritățile religioase ocupau cea mai înaltă poziție; treptat, s-a făcut o diferențiere între ierarhia socială și politică și cea religioasă. Dar continuă să funcționeze *modelul tradițional care plasează nașul la nivelul grupului de credincioși, ca mediator între societatea civilă și nivelul sacral*.

https://biblioteca-digitala.ro

De fapt, în zilele noastre asistăm la glisarea unor structuri dinspre rural spre urban; ca urmare, grupurile tradiționale de familie se desfac și se refac, modificate. Accentul tinde să se pună, din ce în ce mai mult pe familia nucleară, în detrimentul neamului, și datorită ieșirii complete din endogamie.

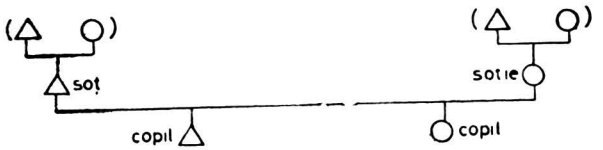
Dar pentru a putea discerne tendințele contemporane trebuie mai întâi prezentate modelele tradiționale.

Tipurile de relații de rudenie pe care le-am discutat intră în componența celor două unități importante: familia și neamul. *Înrudirea este în esență un model spațial, format din rețele care se intersectează, în fiecare nod existând un element uman, care prin intermediul diverselor posibilități de înrudire este în permanentă relație cu ceilalți membri ai rudeniei.*

Componenții rețelelor de înrudire sunt organizați în familii nucleare și neamuri.

Familia românească nucleară are în componența sa părinții, soț și soție, copiii necăsătoriți și, eventual părinții soțului sau ai soției, în situația când unul dintre soți moștenește casa părintească. Familia nucleară se întemeiază pe o înrudire de tip afin, completată ulterior de cea de tip consangvin. Presupune o reședință unică pentru toți membrii familiei și indiviziunea economică între soți.

Modelul este următorul:



Schema 4

Menținerea căsătoriei era susținută de presiunea economică (indiviziunea dintre soți, sistemul de moștenire), presiunea socială a mentalității colective ce blama despărțirea și perceptele religioase.

Reședința membrilor familiei nucleare era virilocală, adică fata se muta la băiat după căsătorie. Locuința tinerilor căsătoriți era construită de familia băiatului sau tinerii făceau menaj comun cu părinții băiatului. În cazul în care se adopta reședința matrilocală, adică se ieșea din normă, fie din cauze pecuniare, fie că fata era singură la părinți și înțelegerea prealabilă nunții stabilea acest tip de reședință, faptul putea avea repercusiuni asupra dreptului bărbatului de a lua decizii și, câteodată, noua alianță trebuia să poarte numele de familie al miresei; sancționarea ieșirii din normă se făcea și terminologic: ironic, se spunea că bărbatul „se mărită", verb folosit exclusiv pentru femei.

Îndeobște reședința era localizată în vatra satului. Excepție făceau gospodăriile de tip „odaie" sau „sălaș", situate mai ales în Câmpia Aradului și în Banat unde erau și gospodării așezate în moșia satului.

Norma de locuire într-o gospodărie era: soț, soție, copiii necăsătoriți, eventual părinții soțului/soției, în cazul perechii ce moștenea casa părin-

https://biblioteca-digitala.ro

tească și deci avea obligația să se ocupe de părinți. Variante importante erau: soț/soție văduv/văduvă, copii necăsătoriți; soț, soție, copii necăsătoriți, o rudă de gradul I, II, matură, necăsătorită; soț/soție și un copil matur, necăsătorit (cu handicap sau blam social).

Exista o variantă importantă a rezidenței și anume, o gospodărie rezidențială în sat alături de o altă structură gospodărească situată în moșia satului, permanent sau temporar locuită de unul sau doi membri ai familiei (de ex. un bunic și un nepot), cu vârfuri de activitate la care participau toți membrii familiei. În zonele montane, unde s-a semnalat mai frecvent acest tip de structuri, aceste amenajări aveau un rol important îndeosebi în creșterea animalelor și lucrul la pădure.

Moștenirea, în sistemul tradițional rural se împărțea egal, între toți copiii, atât prin înzestrare la căsătorie cât și la moartea părinților. Atunci când era mai dificilă o diviziune a tuturor bunurilor, se căuta să se obțină părți echivalente. Băiatul cel mai mic (câteodată cel mare), căpăta casa și gospodăria părintească, având obligația să îngrijească părinții. Acest sistem de moștenire a dus în timp, odată cu succesiunea generațiilor, la micșorarea treptată a loturilor care reveneau fiecărei familii.

Soțul avea în sarcină muncile agropastorale grele, relațiile familiei cu autoritățile, eventualele deplasări la oraș, în general toate activitățile exogame perimetrului rezidențial. Bărbatul era principalul răspunzător de bunăstarea economică a familiei și elementul relevant al prestigiului social.

Soția avea în grijă majoritatea activităților legate de casă și gospodărie, educarea copiilor, echilibrarea relațiilor dintre toți membrii familiei, toate preponderent endogamatice, circumscrise perimetrului gospodăriei.

Hotărârile cele mai importante le lua soțul, chiar dacă era consultată și soția. Relația soț — soție tindea spre o mai mare accentuare a economicului.

În relațiile dintre soți, terminologic, încărcătura afectivă era și este încă marcată mai mult de folosirea numelui propriu decât de întrebuințarea termenului de adresare, afirmație valabilă și pentru situațiile de referință (pentru soț: *bărbat, om*, pentru soție termenii folosiți sunt *nevastă, muiere, femeie*, însoțiți de apelativele „mă", „măi", respectiv „fa").

Atât în trecut, cât și azi, relația părinți/copii se întemeiază pe paternitate, respectiv maternitate, instituie consangvinitatea în familia nucleară și începe o dată cu nașterea copiilor. În cadrul familiei, copiii întrețin o relație de la inferior la superior cu părinții și de la egal la egal cu frații de vârste apropiate. Acest ultim plan comportă nuanțări extrem de importante care pot duce până la inegalități mari între frați, atunci când este vorba de relația dintre surori mai mici și frați mai mari.

Copiii au cu părinții relații de afecțiune, singurul plan în care de obicei există o echivalență perfectă între cei doi termeni ai relației. Dependența materială și socială a copiilor face ca raporturile cotidiene să fie marcate de raporturile de la inferior spre superior existente între copii și părinți, manifestate în submisiunea copiilor. Terminologic, afectul primează în adresare și relație, de unde și existența foarte multor diminutive, de tipul *tătic, tătuț*, etc., respectiv *mămică, mămucă* etc.

Deși din punctul de vedere al moștenirii nu erau și nu sunt diferențe marcante între sexe, statutul bărbatului era și este încă superior celui al femeii. Băiatul, ca moștenitor al familiei, avea o poziție privilegiată deoarece opțiunile sale, atât cele profesionale cât și cele maritale, erau mai adesea

https://biblioteca-digitala.ro

luate în considerație, mai ales că se putea bucura de o instruire școlară superioară fetei. Statutul preferențial implica însă aceleași îndatoriri față de părinți și trebuia să se dea dovadă de aceeași ascultare și respect față de autoritatea paternă.

Tatăl era cel care se ocupa de instruirea băieților în ocupațiile tradiționale, agricultura, creșterea animalelor, lucrul la pădure, meșteșuguri; mama dădea o temeinică educație gospodărească fetelor, inclusiv în industria casnică. Instruirea copiilor se făcea diferențiat, în funcție de sex, fiecare având atribuții strict specifice.

Despărțirea era practic necunoscută în mediul rural. Dar modelul prezentat putea fi alterat de moartea unuia dintre soți, situație în care se recăsătorea partenerul văduv și modelul se refăcea, sau familia era completată ritual, prin *tată jurat* sau *mamă jurată*, aleși de obicei dintre rudele cele mai apropiate ale celui dispărut, care funcționau ulterior preluând responsabilitățile părinților naturali; de asemenea, partenerul rămas putea opta pentru statutul de văduv/văduvă.

Neamul este compus din totalitatea familiilor nucleare, înrudite între ele prin consangvinitate, afinitate și spiritualitate, care își recunosc înrudirea prin respectarea interdicției incestului.

Tradițional, reședința unui neam era în perimetrul unui sat, mai rar se extindea în satele învecinate, mai ales ca urmare a alianțelor matrimoniale.

În cotidian, membrii aceluiași neam se ajutau în situațiile familiale limită, în perioadele de lucru intens. Timpul ceremonial era marcat de obligația prezenței întregului neam, în special la săvârșirea marilor ritualuri de trecere, situație menținută și azi.

Solidaritatea de reacție a neamului se manifesta în toate situațiile critice prin care trecea comunitatea rurală, care impuneau luarea unor decizii de natură economică, socială, culturală, religioasă, politică. Fiecare neam se solidariza în jurul unui lider propriu, care-i dicta conduita.

Acest model este cel tradițional, care prezintă mentalitatea țărănească în perioada unei structurări sociale de tip feudal, guvernate de norme care impun căi și mijloace de a limita impactul sărăciei mijloacelor de existență. Astfel a apărut un sistem de împărțire a surselor de hrană, obligații mutuale între membrii colectivității și posibilități de a dirija creșterea populației printr-o normare maritală care impunea o endogamie relativă. Societatea inventează reguli pentru a minimaliza violența internă, a menține coeziunea de grup și a se adapta posibilităților procurării mijloacelor de existență.

Dar o dată cu începerea procesului timpuriu de industrializare, restricțiile și normele, inclusiv cele rituale, au început să piardă din importanță și ca urmare cultura tradițională a devenit mai puțin aparentă. Încep să se impună alte valori, câteodată chiar în detrimentul celor tradiționale; astfel devin din ce în ce mai importante prestigiul cultural și autorealizarea.

*

În societatea românească, începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea începe o evoluție diferențiată a mentalității rurale, în funcție de condițiile istorice și economice ale zonei respective. În Maramureș, Oaș, sudul Moldovei, forța de muncă tinde să devină o marfă și asistăm la începerea unui proces de migrare pendulatorie, la mari distanțe față de locul de baștină, pentru efectuarea unor munci cu caracter preponderent agrar. Bucovina, Banatul, Făgărașul, Sibiul își specializează forța de muncă; creșterea animalelor devine

https://biblioteca-digitala.ro

o meserie care se separă de agricultură, la fel ca și lucrul la pădure, construcția drumurilor. În Moldova de nord, Bistrița, plutăritul și mineritul (ca și în Apuseni) devin meserii. Oltenii din nord călătoresc spre Banat și București, drumurile cărbunarilor, sărarilor etc. sunt împânzite de negustători. Ca urmare se produce o ieșire a unei părți a populației rurale din endogamia natală, antrenând schimbări importante de mentalitate.

În secolul al XVIII-lea, sub influența școlii latiniste începe să se dezvolte sentimentul național. Intervine astfel un important factor politic ce aduce după sine modificări culturale. La sate apar intelectualii și se schimbă ponderea statutelor tradiționale. Neamurile vechi și bogate încep să aibă intelectuali, care capătă o influență din ce în ce mai mare, cum erau preoții și învățătorii.

În secolul următor, o dată cu apariția structurilor de tip precapitalist începe să apară la oraș un număr de țărani care vin să lucreze în atelierele meșteșugărești, comerț; paralel, se amplifică migrările pendulatorii ale forței de muncă angajată în agricultură. Toate aceste schimbări au dus la modificări în mentalitate, mult amplificate după primul război mondial.

Conceptele de spațiu și timp suferă puternice mutații; endogamia este resimțită ca neoperabilă și mai funcționează, sporadic însă, numai în perimetrul fostelor „țări" și „ocoale", în sensul unei relative păstrări a tipului de proprietate cutumiar. Țăranul are o cu totul altă perspectivă, nu mai gândește numai pentru și în spațiu și timp limitate. Reforme agrare succesive reîmpart proprietatea funciară; ca urmare, după 1923, majoritatea țăranilor are pământ; încep să pătrundă elemente de tehnică modernă în agricultură. Industria, comerțul, meșteșugurile, serviciile antrenează o parte a țăranilor spre orașe. Datorită unor condiții economice propice, a înființării de tot mai multe școli, cu învățători calificați în mediul rural, a posibilității de obținere de burse și mai ales, a schimbării mentalității, o parte a copiilor de țărani au ocazia unei educații și instruiri superioare. Dintre ei se ridică preoți, profesori, învățători, juriști, ofițeri. Posibilitățile de mișcare, mai ales ale generațiilor tinere sunt din ce în ce mai mari. Realizarea României Mari permite contactul și cu alte părți de țară, facilitat și de efectuarea stagiului militar.

Cel de al doilea război mondial găsește la noi o populație rurală diferențiată, ieșită, practic, din mentalitatea endogamatică, cu agricultori, meșteșugari, negustori, intelectuali, cu sate specializate în diverse meșteșuguri.

Datorită acestor condiții, structurile de familie românești, înainte de terminarea procesului de spoliere a țăranilor, prin realizarea C.A.P.-urilor și I.A.S.-urilor se prezentau astfel:

1. Familia nucleară:

1.1. Componența

— identică modelului tradițional

1.2. Reședința

— identică modelului tradițional, dar cu posibilitatea ca unul sau mai mulți dintre copii să fie stabilit, temporar sau definitiv, la oraș.

1.3. Căsătoria, alegerea partenerilor

— se accentuează ponderea statutului cultural, ca marcă de prestigiu; totodată apare statutul politic; se încheie alianțe matrimoniale avere-statut cultural, politic, în interiorul comunităților rurale, între copii de țărani rezi-

https://biblioteca-digitala.ro

denți rurali și urbani, între copii de țărani stabiliți la oraș. Partenerii pot fi luați din zone îndepărtate față de cea de origine a unuia sau chiar a amândurora.

Prin creșterea nivelului de cultură, puterea decizională a bărbatului tinde să se diminueze. Școlarizarea copiilor, care încep să fie superiori părinților din acest punct de vedere, slăbește importanța statutului de vârstă. Ca urmare, rolul de lider poate fi preluat de unul dintre băieții școliți la oraș, indiferent de vârsta lui, prin raportare cu cea a fraților lui, și câteodată, chiar indiferent de rezidența lui. O serie de lideri beneficiază de acest rol pentru că au intrat în contact, prin călătorii repetate, cu zone îndepărtate de cea rezidențială. Fiul stabilit la oraș joacă un rol important în luarea deciziilor economice ale familiei rurale și în atragerea unora dintre membrii ei în urban.

2. Neamul

2.1. Componența este identică modelului tradițional

2.2. Reședința

— datorită începerii fenomenului de stabilire temporară sau definitivă în alte zone, diferite de cea originară, neamul iese din endogamia locală.

2.3. Motivațiile alianțelor

— alături de calitatea neamului intervin statutul cultural și politic.

După 1962, doar satele din zona dealurilor înalte și cele de munte rămân necooperativizate, dar și aici țăranilor li se ia pădurea, terenul de pășunat. Îndeobște sunt localități cu populație specializată în creșterea animalelor, lucrul la pădure, pomicultură, apicultură, minerit; se practică o agricultură săracă, de tip montan; câteva sate sunt specializate în meșteșuguri. Pentru că sunt localități mai izolate sau chiar foarte greu accesibile, deci cu un navetism greu de realizat, majoritatea tinerilor au migrat la oraș, în grupuri familiale. Generațiile mai vârstnice au rămas acasă și aceste gospodării devin o importantă sursă de aprovizionare pentru cei plecați. Uneori se practică navetismul săptămânal, mai ales în construcții și industria grea, în funcție de localizarea satelor față de centrele industriale. Datorită mentalității locale, foarte puternic înclinată spre identitatea originară și a poziției geografice in Maramureșul istoric, Bucovina, o parte a Bistriței-Năsăudului, mulți tineri rămân acasă sau se întorc după școlarizare, formând un grup omogen de intelectuali locali. De aceea, în aceste zone structurile de rudenie păstrează mai mult din modelul tradițional, în timp ce în restul satelor scăpate de cooperativizare asistăm la o scindare a neamului între rural și urban, această structură de rudenie căpătând reședință dublă sau chiar multiplă. După trecerea a 1—2 generații, în aceste sate încep să apară gospodării nelocuite.

Din satele cooperativizate, majoritatea tinerilor se mută la oraș, în căutarea unor posibilități de existență. Favorizate au fost satele situate aproape de localitățile urbane, care au permis navetismul cotidian și s-au putut transforma în sate-dormitoare. În satele cooperativizate numai o parte foarte redusă a tineretului a fost ocupată în agricultură, legumicultură, servicii, unități de mecanizare, meșteșuguri și mai toți s-au angajat în unități de stat și nu în cele cooperatiste deoarece își doreau un venit sigur și pensii. A mai intervenit în depopularea satelor și faptul că ani de zile cadrele didactice din mediul rural au fost apreciate după coeficientul de elevi reu-

https://biblioteca-digitala.ro

ști la diverse forme de școlarizare la oraș, iar mentalitatea rurală a început să considere ca o formă de degradare socială rămânerea sau întoarcerea, după studii, la țară. Ca urmare, puțini dintre cei merituoși și-au găsit o ocupație la sat.

În consecință, migrația se intensifică până la proporții de masă cu multiple efecte și în planul relațiilor de rudenie, ale căror modele cunosc modificări.

1. Familia nucleară

1.1. Componența

— cu excepțiile zonale discutate, familia nucleară se compune din soț-soție, de vârstă medie sau bătrâni, marea majoritate a copiilor părăsind practic, la pubertate, satul.

1.2. Reședința

— bipolară, pentru cei cu copii necăsătoriți, stabiliți la oraș. Structurile din moșia satului, sălașele și odăile, dispar.

1.3. Căsătoria, relațiile de statut de sex

— preponderente în alegerea partenerului sunt statutul material și ocupațional care asigură poziția și stabilitatea pe scara socială; intervine ca motivație principală reședința urbană a partenerului, fiind preferați cei stabiliți oficial la oraș. Excepție fac Maramureșul și Bucovina care-și mențin parțial motivațiile tradiționale legate de calitatea neamului partenerului. Câteodată sunt preferați parteneri din zonele necooperativizate pentru facilitățile de aprovizionare a gospodăriei urbane. La sate, în gospodăriile unde ambii parteneri sunt ocupați în agricultură, creșterea animalelor, etc. se mențin coordonatele tradiționale ale rolului și statutului sexelor. Atunci când unul dintre soți (de obicei bărbatul) era angajat la stat, femeia prelua și atribuțiile legate de activitatea agrară; bărbatul muncea la câmp sau în gospodărie numai în timpul neocupat ca salariat. Familiile provenite din mediul rural, la prima generație la oraș, mențin, de cele mai multe ori pe soț cu statut de cap al familiei, scutit de majoritatea, dacă nu chiar totalitatea muncilor casnice. Consecințele sunt simțite într-o suprasolicitare a femeii. Se adaugă lipsa presiunii mentalității rurale (chiar dacă și ea s-a mai modificat), lipsa de autoritate a părinților (care nu mai au posibilitatea unei presiuni economice), nerespectarea normelor religioase și consecința este o mărire rapidă a numărului de divorțuri, nașterea de copii în afara căsătoriei sau părăsirea lor în grija bunicilor, părăsirea părinților rămași în sat.

2. Neamul

2.1. Componența este identică modelului tradițional

2.2. Reședința

— neamul iese complet din endogamia zonală, mai mult, se creează zone rezidențiale multiple, datorită sistemului de alianțe matrimoniale care permite căsătorii între soți originari din zone foarte îndepărtate. Relativa izolare a cuplurilor din prima generație stabilită la oraș duce la nevoia refacerii unor structuri de neam mai aproape de reședință. Așa se explică renunțarea la nașul de baștină și alegerea unuia dintre vecini sau colegi, pe legături de afectivitate și interese sociale. Instituția vecinătății, cu o mare importanță în rural, tinde să fie refăcută în urban.

Migrația la oraș se face, cel mai adesea, pe grupuri familiale, aparținând acelorași neamuri. Rolurile și statutele în cadrul neamurilor se modifică astfel: cei rămași la țară au obligația să asigure o sursă de aprovizio-

https://biblioteca-digitala.ro

nare pentru cei de la oraș, care, la rândul lor facilitează accesul la o poziție socială rudelor de la țară, să-i ajute la găsirea unui loc de muncă, să le ofere găzduire, etc. și să fie prezenți la toate manifestările ceremoniale ale neamului.

Resedințele îndepărtate combinate cu slăbirea presiunii comunitare în absența sau slaba prezență a unei educații religioase, absența unei cointeresări materiale duc la apariția unor mutații de accent în relațiile dintre generații, iar tinerii nu se mai simt obligați să aibă grijă de cei bătrâni.

Din punctul de vedere al individului, rudenia este simțită în primul rând ca *apartenență* la o unitate socială dată, și anume familia, și la structurile lărgite ale neamului. Includerea sa în rudenie îi conferă o atribuire prin naștere, oficială și biologică, etnică și religioasă, o situare într-un spațiu anume, un start economic și educațional. Toate aceste mărci concură în a-i oferi o *identitate individuală*, la nivelul grupurilor sociale.

Bibliografie selectivă

Björnberg, Ulla (editor), *European Parents in the 1990th*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK), 1992.

Brown, P., *The Body and Society: Men, Women and sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1989.

Costa-Foru, Xenia, *Cercetarea monografică a familiei*, București, 1945.

Constantinescu, Nicolae, *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale — Reflexe în folclorul românesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987.

Cuisenier, Jean, *Le feu vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Dixon, Suzanne, *The Roman Family*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1992.

Durkhein, E. and Mauss. M., *Primitive Classification*, London, Routhledge and Kegan Paul, 1970.

Hammel, Eugene, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968.

Leach, E. R., *Social Anthropology*, Glasgow, Fontana, 1982.

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la Parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

Lorinț, Florica, Eretescu, Constantin, *„Moșii" în obiceiurile vieții familiale*, REF, tom. 12, 1967, nr. 4.

Mead, Margaret, *Male and Female*, New York, W. Morrow & Co., 1949.

Murdock, G. P., *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949.

Pop, Mihai, Ruxăndoiu, Pavel, *Folclor literar românesc*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1976.

Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, CCES, ICED, 1976.

Scurtu, Vasile, *Termeni de înrudire în limba română*, București, Ed. Academiei, 1966.

Stoica, Georgeta, *La maison et la maisonnée du paysan roumain*, București, Ed. Meridiane, 1984.

Trebici, Vladimir, Ghinoiu, Ion, *Demografie și etnografie*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

Kinship Typology

(Summary)

The paper discusses kinship in the rural Romanian society, in the first decades of our century, compared with the six^th — eighth decades, with some references to the period after 1989^th.

Affinity, consangvinity and spiritual kinship are defined, in connection with the nuclear family and the extended one (Rom. neam.). For the first

https://biblioteca-digitala.ro

time in Romanian anthropology is extensively presented and discussed the colaterality; it is underlined the simmetry of this relationship and a pattern is designed, showing as well one of the most important item of colaterality, *the interceding*.

The kinship terminology is used to emphasise the bi or multiple relations which forme the patterns of the nuclear and extended families.

The lineality of the consangvinity is also designed and the three possibilities of the kinship terminology: reported to ego, reference and adressing terms are presented in order to reveal the way the kinship exists as social form of behaviour.

Also, in connection with terminology the space, time and psycho-social patterns are discussed.

The godfatherhood — spiritual kinship — appeared in sacre and profane contexts.

The nuclear and extended families models, as well as a short historical part of the Romanian traditional kinship end the paper.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TERMINOLOGIA DARULUI

OFELIA VĂDUVA

Studiile de psiholingvistică și sociolingvistică (denumită și etnolingvistică sau etnografia vorbirii) [1] își propun să lămurească legăturile complexe între limbaj și societate, evidențiind posibilitatea reconstituirii modului de gândire, înțelegerii mai profunde a culturii unui grup social pornind de la faptele de limbă.

Demersul este posibil datorită funcției fundamentale a limbajului — *comunicarea*, funcție metaforic denumită „vocația fondatoare" a limbajului [2], despre a cărei influență în întreaga structură socio-culturală s-au scris numeroase lucrări de specialitate.

Alături de limbaj, un fenomen cu implicații socio-culturale remarcabile este darul. El se integrează în sfera comunicării prin relațiile bilaterale care se creează în procesul de *dăruire* și de *primire* (acceptare) a darului ca și prin capacitatea lui de a transmite mesaje de la donator la primitor (și invers). În acest sens, putem vorbi despre *codul-dar*, corespunzător expresiei utilizate în lingvistică, *codul-limbă*, a cărui funcție importantă în realitatea comunicării a fost mult comentată [3]. *Codul-dar* include elemente verbale (limbaj însoțitor) asociate cu elemente non verbale (comportamente sau elemente mimico-gestuale), cunoscute și înțelese de întreaga comunitate. Decodarea se realizează în funcție de contextul cultural, a cărui importanță este definitorie în interpretarea fenomenului darului (ca și a limbajului).

Ca ansamblu în funcție de care variază semnificația cuvintelor [4] dar și a gesturilor și în funcție de care trebuie explicat orice fapt — de limbaj sau de comportament, *contextul* își pune amprenta asupra semnificației obiectului dăruit, a gesticii și limbajului adiacent (terminologie, formule consacrate, texte folclorice).

În obiceiurile populare tradiționale, în funcție de context — ceremonial sau ritual, festiv-sărbătoresc sau funerar, *darul* imprimă anumite trăsături specifice limbajului, impunând o terminologie specială care duce la precizia comunicării. Adeseori semnificația darului glisează la trecerea dintr-un context în altul. De exemplu colacul, mierea, laptele (daruri cu frecvență notabilă în viața tradițională) dobândesc conotații diferite de la sărbătoresc la

[1] Liliana Ionescu Ruxăndoiu, Dumitru Chițoran, *Sociolingvistica*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1975, p. 38; V. Rusu (coord.), *Tratat de dialectologie românească*, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1984, p. 746.

[2] André Iacob, *Anthropologie du langage*, Liège — Bruxelles, Ed. Pierre Mardaga, 1990, p. 159.

[3] Tatiana Slama Cazacu (sub red.), *Cercetări asupra comunicării*, București, Ed. Academiei, 1973, p. 20.

[4] Tatiana Slama Cazacu, *Lecturi de psiholingvistică*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1980, p. 269.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom 7, 1996, București p. 37–63

https://biblioteca-digitala.ro

funerar în contexte temporale și spațiale diferite. Corespunzător contextului în care este oferit și primit, și conotațiilor pe care le primește, darul capătă denumiri diferite (deși, uneori, forma lui este aceeași).

„O bună tehnică etnografică pentru a ajunge la evenimentele verbale, ca și la alte categorii, o constituie analiza cuvintelor care le denumesc", spune Dell Hymes în lucrarea sa „Etnografia vorbirii" [5], accentuând asupra importanței studierii limbii în contextul social al funcționării ei.

În această idee ne propunem în paginile ce urmează studierea termenilor care desemnează, în viața tradițională, *darul* sau *ofranda rituală* (cu etimologia și structura lor semantică variată) ca elemente de limbaj ce pot sublinia locul important al darului în universul tradițional, impactul lui sociocultural accentuat, rolul lui în comunicarea interumană.

Referindu-ne pentru început la cei doi termeni de bază în actul dăruirii — *dar* și *ofrandă* (termen livresc incluzând semantic mai mulți termeni populari, dintre care amintim *pomană, jertfă, sacrificiu, prinos)*, observăm că semnificațiile lor complexe și semantismul lor diferit ies în evidență doar prin analiza contextuală.

În limbaj uzual sinonimi sau, oricum, cu sensuri înrudite, ei relevă nete diferențieri semantice prin raportarea lor la factorii socioculturali și la cadrul temporal și spațial diferit al actului dăruirii.

În obiceiurile din ciclul calendaristic, dar mai ales a celor din ciclul vieții este evident că fiecare trecere (de la un moment la altul sau de la o situație la alta) este marcată prin practici rituale sau ceremoniale menite să faciliteze contactele, comunicarea, practici ce au ca element principal oferirea de daruri și ofrande. Observăm însă, că pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este specific termenul *dar* („daruri" de botez, de nuntă), în timp ce pentru obiceiurile de înmormântare este utilizat sensul ofrandei, în limbaj tradițional *pomană, jertfă, sacrificiu, prinos.* (În Moldova sfârșitului de secol XIX, toate darurile alimentare ce erau duse la biserică, cu diferite ocazii — obiceiuri calendaristice sau legate de cultul morților, purtau numele de *jertfă).* În acest sens, accepția darului este legată mai mult de menținerea echilibrului social între cei vii, în schimb *ofranda, jertfa, pomana* sunt legate de dorința menținerii relațiilor cu ființe supranaturale, cu divinitatea și cu strămoșii.

Deci, dacă putem numi darul prin cuvintele lui Marcel Mauss „contract social" [6], ofranda o putem numi „contract cu transcendentul". Astfel că darul intră mai mult în sfera profanului, pe când ofranda în sfera sacrului.

În fapt, o departajare concretă și fermă între noțiunea de *dar* și *ofrandă* în viața tradițională nu poate fi operată. Sensurile lor s-au întrepătruns întotdeauna, sensul profan al darului, cu repercusiuni mai ales în viața socială, cu sensul orientat spre sacralitate al ofrandei (jertfei), cu repercusiuni evidente în viața interioară a individului, în viața lui spirituală.

În ansamblu, cuvântul *dar* ca și sinonimele *plocon, „cinste", cadou, prinos, ofrandă* sau formele conectate semantic *jertfă, sacrificiu, oblațiune,* semne ale relațiilor în care predominantă este coexistența armonioasă sunt termeni ce definesc acte de comunicare specifice vieții tradiționale.

[5] Dell Hymes, *Etnografia vorbirii*, în L. Ruxăndoiu, D. Chițoran, *Sociolingvistica*, p. 54.

[6] M. Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Institutul European, 1993, p. 40.

https://biblioteca-digitala.ro

Încă de la începutul secolului, Durkheim remarca faptul că orice ofrandă, înţelegând şi noţiunea de *dar*, presupune privaţiuni personale, renunţări, uitare de sine. În relaţiile cu divinitatea, el observă, pertinent, că ceea ce fidelul dăruieşte divinităţii, nu sunt alimentele sau sângele depus pe altar, ci gândul său, relevând valoarea spirituală a gestului [7].

Mai târziu, vorbind despre „spiritul lucrului oferit", Marcel Mauss va observa şi alte semnificaţii ale darului, sesizând că „a oferi un bun cuiva înseamnă a oferi ceva din tine însuţi", iar „a accepta un bun de la cineva înseamnă a accepta ceva din esenţa lui spirituală şi din sufletul său" [8].

În mod concret în viaţa tradiţională, termenul *dar* desemnează, cu precădere, alimente oferite dar şi alte bunuri de folosinţă casnică sau bani. Ofranda însă (cu sinonimele sale *sacrificiu, jertfă, prinos, pomană)* indică în exclusivitate alimente dăruite, ale căror semnificaţii se bazează pe simbolismul benefic al pâinii (colacilor) şi al vinului (simbolul sângelui) dar şi pe simbolica benefică a altor alimente: lapte, miere, sare, ou, peşte.

În analiza noastră am inclus acei termeni ale căror semnificaţii în actul dăruirii relevă importanţa lui în societăţile tradiţionale. De-a lungul istoriei, „darul" s-a constituit într-un sistem clar structurat după norme precise, în timp şi spaţiu bine stabilit atât prin autoritatea bisericii cât şi prin cea a tradiţiei.

Terminologia inclusă în acest sistem este bogată şi se referă nu numai la obiecte dăruite ci şi la *mesele comune* ce sunt de fapt o formă particulară a darului. Totodată, o formă particulară de dar este *colacul*, element nelipsit din toate secvenţele obiceiurilor populare definite prin actul dăruirii. *Colacul* însoţeşte orice *dar* (alimentar, obiecte casnice, piese de îmbrăcăminte), devenind, în limbaj popular, sinonim cu *dar* (de exemplu: *colacii moaşei, colacii naşului, colaci de schimb, colacii de biserică* sau *colaci de împărţit)*.

Sensuri speciale au colacii care, în obiceiurile de înmormântare sunt denumiţi cu nume de divinităţi: *„Drept Dumnezeu, Maica Domnului, Arhanghelu"* sau *„colacul mortului"*, denumiri care semnifică oferirea lor simbolică („sunt meniţi") respectivelor puteri divine sau strămoşilor.

De altfel, formulele însoţitoare: „Dumnezeu să primească", „să-i fie lui...", „De sufletul lui..." indică adresa imaginară a darului.

Oferite semenilor, divinităţii sau strămoşilor, modelările din aluat denominate prin termenul *colac*, sau alţi termeni specifici, intră în spaţiul semantic al *darului* şi *ofrandei* şi, de aceea, i-am inclus în analiza noastră.

Termenii sunt aleşi pe criteriul reprezentativităţii conţinutului lor semantic şi sunt organizaţi pe categorii stabilite contextual. În prima categorie includem termenii aferenţi obiceiurilor de naştere şi nuntă, în a doua pe cei aferenţi obiceiurilor de înmormântare. A treia categorie se bazează pe conexiunile semantice ale termenilor ce desemnează darul sub forma diferitelor modelări din aluat, al căror nume generic este cel de *colac*, aşa cum arătam mai sus.

I. Dar

Originea cuvântului este unanim admisă — vechiul slav *dарŭ*. Există însă şi ipoteza că ar fi un derivat de la verbul *a da* (care provine din lat.

[7] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Generale Française, 1991, p. 583.

[8] M. Mauss, *op. cit.*, p. 53.

https://biblioteca-digitala.ro

do, dare, dedi, datum). Pentru că *dar* și *a da* seamănă din punct de vedere formal, iar darul „se dă", se produce această falsă asociație etimologică, pe care specialiștii o numesc *etimologie populară* (expresie ce traduce germ. *Volksetymologie,* termen introdus în lingvistică, încă din secolul trecut, de germanul Ernst Förstemann).

Accepția curentă a cuvântului este cea de „obiect primit de la cineva sau oferit fără plată cuiva în semn de prietenie, de recunoștință sau ca ajutor".

Din perspectivă sociologică el este „obiect material cu valoare utilitară (de consum) sau numai simbolică, oferit sau primit ca mijlocire a unei relații sociale de prietenie, vecinătate, cooperare, prestigiu, ierarhie sau chiar rivalitate" [9]. În acest sens, el mediază o relație de reciprocitate, întrucât exprimă o obligație reversibilă — aceea de a da și a primi.

Cu multiple sinonime — *atenție, surpriză, plocon, cinste, cadou* (sinonim neologic de origine franceză), *donație, danie,* cuvântul *dar* are și sinonime de influență bisericească: *prinos, ofrandă, jertfă, sacrificiu, oblațiune.*

Parte din ele au fost preluate în limbajul popular, cu marcate sensuri ceremoniale și rituale în obiceiuri tradiționale. (Dar trebuie să precizăm aici conținutul semantic al *darului* care include și bani, în timp ce sinonimele — plocon, cinste, vedre, jertfă... se referă doar la bunuri materiale — alimente, îmbrăcăminte, obiecte casnice).

În limba română, *dar* are și sensul de „însușire cu care se naște cineva", *vocație, talent* (a avea darul vorbirii) dar și *cusur, defect* (a avea darul beției).

De un mare interes pentru noi, întrucât îl regăsim clar în mentalitatea populară este sensul creștin de *ajutor* acordat de Dumnezeu omului, milă, har divin, milostenie. În acest context amintim că sintagma „sfintele daruri" se referă la pâinea și vinul sfințite pentru împărtășanie, *daruri* ale lui Dumnezeu pentru oameni.

Sfera semantică largă a cuvântului *dar* explică circulația lui la nivelul întregii țări, demonstrând însemnătatea noțiunii pe care o desemnează. În viața tradițională are mare importanță valoarea simbolică a darului care stabilește relații de prietenie și înțelegere între oameni, consistența lui materială fiind trecută pe planul doi. Termenul apare rar în cotidian, în obiceiurile calendaristice (daruri pentru colindători) sau în cele legate de muncă (daruri pentru paparudă), dar frecvența lui cea mai mare este consemnată în obiceiurile din ciclul vieții. Cu precădere, la naștere și nuntă, multitudinea darurilor relevă un mod de gândire specific societății tradiționale pentru care *darul* este destinat menținerii ordinii și echilibrului în comunitate.

„După așezare și încredințare încep încredințații a se îngriji și de *daruri,* căci este un obicei străvechi nu numai la românii din Bucovina ci pretutindeni la toți românii ca, atât mirele cât și mireasa, să împărtășească în decursul nunții mai multe feluri de *daruri*" [10]. Dar și toți ceilalți principali actanți cât și participanții la eveniment oferă *daruri,* astfel că fiecare fază din suita ceremonioasă a nunții este marcată de actul oferirii darului. Noțiunea de dar este așa importantă în acest context, încât el a dat numele unor

[9] *Dicționar de sociologie* (coord. C. Zamfir, L. Vlăsceanu), București, Ed. Babel, 1993, p. 157.

[10] S. Fl. Marian, *Nunta la români,* București, Ed. Grai și Suflet, Cultura Națională 1995, p. 172.

https://biblioteca-digitala.ro

secvențe: *„la daruri"* — moment al nunții, desfășurat, de obicei, la 12 noaptea, când „nuna primește de la mireasă „colacii"—pâine, prosop, sovon (metraj), găină friptă etc. (Arhiva I.E.F., Chestionar A.E.R., Ocupații, jud. Vrancea, com. Tătăranu).

De asemenea, *masa de dar, masa darului*, cu răspândire generalizată la nivelul sudului țării (local, identificată, *masa cu dar*[11]).

Masa cu dar (termen atestat de ex. în jud. Prahova, comuna Drajna, Starchiojd; jud. Argeș, com. Izvoru, Costești etc.) sau *Masa darului* (jud. Vâlcea, com. Băbeni, Otești) etc. sunt denumiri ale mesei mari de nuntă, a cărei secvență principală este oferirea darului de către participanți.

Valoarea de circulație a termenului *dar* este atestată și de sintagmele ce s-au format în jurul său: *Închinarea darurilor* (Transilvania și Moldova), *strigatul darurilor* (Muntenia). Verbe de origine latină (înclinare și strigare), ele au un semantism bogat. *A închina*, legat în special de actul religios, are și accepția de „a dărui cuiva ceva în semn de evlavie, de supunere, de recunoștință" și „a face o ofrandă" (DEX s.v.). În acest sens, expresia *„Închinarea darurilor"* trebuie corelată cu universul sacru al rugăciunii ce se adresează forțelor supreme; astfel contextualizat, *darul* își estompează valoarea materială, evidentă devenind valoarea sa spirituală, ca mediator în comunicarea cu semenii.

Închinarea darurilor miresei, Închinări a straielor la mireasă sau la mire[12] sunt denumiri ale secvenței înmânării *darurilor*, când vornicelul (de aici și sintagma înregistrată pe alocuri *vornicitul darurilor)* rostește orații adecvate momentului: „...Se închină jupâneasa mireasă / La dumneata, jupân mire / Cu cămașă frumoasă de in / ... Iar se-nchină cu niște trăistuți nouă / De dus mâncare la plug, brânză, ouă / Iar se-nchină cu niște pernuți nouă / Făcute cu pene de rață..." [13]

În schimb, verbul *a striga*, cu sensul fundamental „a scoate sunete puternice, țipete", are și accepția de „a face cunoscut ceva, anunțând, vestind cu glas tare" (DEX, s.v.), Plecând de la acest sens, *Strigatul darurilor* poate fi perceput ca o formă de control social (comunitatea este anunțată despre conținutul darurilor). Totodată, însă ea poate fi o formă de exprimare a bucuriei ce o implică actul dăruirii, în genere.

Cinste

Termen de origine paleoslavă (și anume din *čĭsti*, care înseamnă „stimă, onoare"), *cinste*, cu variantele *censte* sau *cinstă*, are și sensurile de „dar" și „ospăț" (sensuri ce s-au dezvoltat tot pe teren slav: bulg. *čestjь*, *čestvam* — „ospătez", sârb *čast* — „ospăț", pol. *czestowac* — „a ospăta", *poccówac* — „a dărui", *poccówn* — „dar de nuntă").

Evoluția semantică a acestui cuvânt a dus la o mare bogăție de sensuri. Ele pot fi grupate în jurul a trei idei de bază:

1. Ideea calităților sufletești care-l fac pe om să se respecte și să fie respectat de alții, cu numeroase sensuri subordonate (onestitate, probitate, fidelitate, onoare, omenie, integritate morală etc.).

[11] M. Vulpescu, *Cântecul popular românesc. O nuntă păgână în com. Lupșanii*, București, 1930, p. 244.

[12] Elena Sevastos, *Literatură populară*, București, Ed. Minerva, 1990, vol. I, p. 221 și urm.

[13] *Ibidem*, p. 225, 226.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Ideea de cinstire de care se bucură cineva (cu sensurile de prețuire, considerație, stimă, mărire, glorie, respect, onoruri etc.).

3. A treia idee ne interesează în mod deosebit referindu-se la *„cinstire* concretă prin daruri". În acest caz, *cinste* are ca sinonime pe *dar, plocon, jertfă, ofrandă*, dar poate avea, prin lărgirea conținutului său semantic și accepția de *ospăț*, ca și de *băutură* (alcoolică).

În obiceiurile populare de naștere și nuntă pe zone mari din Transilvania și Moldova, *cinste* desemnează darurile care se schimbă între principalii actanți sau care se aduc de participanții la eveniment. Prin extensie, termenul s-a specializat, pe alocuri în Moldova, pentru sensul de „mâncăruri la nuntă sau la diferite sărbători", înglobând în sfera sa semantică, cu precădere, *colacii* destinați momentului dar și alte alimente ce se dăruiesc în circumstanțe speciale: „Colacii sunt cinstea ce se închină cuiva la diferite ocazii" [14]; „Cinstea la nași este din două cotăriți cu pite, colaci împletiți, taere cu pocărăi, brânză, coastă de porc"... (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Caraș Severin, com. Lăpușnicu Mare); „...Fiecare nuntaș, aducea *colac pentru cinste*, adică colac, ouă, slănină..." (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Brașov, com. Recea, sat Berivoi).

„*Cinstea* (era) colac împletit, cu o farfurie de nuci sau brânză, 1 kg de vin, care se duceau la mire" (Arhiva I.E.F., Chestionar A.E.R., Ocupații, jud. Alba, com. Ighiu). Cuvântul are o familie frazeologică bogată (vezi DLR, s.v.) dovedind vitalitatea termenului în limbă. Pe noi ne interesează sintagma *„cinstea mesei"* (cu referire la grâu și pâinea din grâu): ...„pe când grâul este *cinstea mesei*, pe atunci păpușoiul e hrana casei..." [15]. Totodată, sintagma se referă la *darurile* ce se aduc la masa mare de nuntă și în diferite zone din Transilvania și Bucovina. Printr-o altă sintagmă *capul cinstei* se înțelege „capul mesei", „locul de frunte la un ospăț".

Totodată cuvântul are o familie lexicală dezvoltată, dând naștere unor derivate realizate cu ajutorul sufixelor (DLR), dintre care ne oprim atenția asupra lui *cinstaș* (cinstași), care desemnează pe cel care aduce *cinste* (daruri la nuntă), prin extensie semantică, toți participanții la nuntă... „atât mireasa cât și mirele... primesc *cinstea* ce li se aduce și cinstesc câte un pahar de rachiu pe fiecarele, care a adus-o, până socot ei că s-au adunat acuma toți *cinstașii*..." [16]

Extensiunea teritorială a termenului mai ales în partea de nord-vest a țării este susținută de expresiile utilizate în contextul ceremonial al nunții tradiționale: *predarea cinstelor* (zona M-ții Apuseni), *grăirea cinstelor* (zona Sălaj), *respunderea cinstelor* (zona Maramureș, Bucovina). „...*Cinstele* acestea toate trec la mâna grăitorului (svornicului) care începe *predarea cinstelor* cu o vorbire..." [17]; „...În seara a doua a Vergelului, cam la 12 ore din noapte, *se răspund cinstele fetelor*. Atunci sunt chemați și părinții. Toți se așază la o masă. Iar unul dintre chemători... începe a răspunde pe rând atât colacii cât și fripturile aduse..." [18].

[14] Elena Niculiță Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, Tip. Isidor Wiegler, 1903, p. 361.

[15] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1994, vol. II, p. 125.

[16] S. Fl. Marian, *Nunta...*, p. 224.

[17] O. Sala, *Datinele poporului român la nuntă*, Beiuș, Tip. Doina, 1936, p. 45.

[18] S. Fl. Marian, *Sărbătorile...*, vol. I, p. 63.

https://biblioteca-digitala.ro

În Banat, caracteristică este expresia „strigatul cinstelor" „După mâncare pun ciubăru pe masă și începe strigatul cinstelor"... [19] (vezi și arhiva I.F.F., text Mgt. 3440, II ț „Strigarea cinstei"). Acestei expresii îi corespunde în zona Hațeg „strigatul spenelor" sau „strigatul chischineielor" de la spene (coșurile cu daruri ce se aduc miresei)... „ceea ce se numește „strigarea spenelor" constă în vestirea în auzul tuturor a darurilor aduse miresei de neamurile ei [20].

Alte expresii: „Închinarea cinstii" (arhiva I.E.F., text mgt-4230 I a) „Stărostitul la cinste (arhiva I.E.F., text mgt. 1627 I g, h) — zona Mureș, sau *Orație la cinste* (arhiva I.E.F., text mgt. 2090 II, s.v.) se înscriu în aceeași sferă semantică a darului ceremonializat.

Cuvintele însoțitoare lui *cinste* în expresii specifice nunții sunt derivate postverbale a căror origine o găsim în limbile slavone: *predarea* < sl. *prědati*, *grăirea* < bg. *graja*, scr. *grajati*, dar și în lb. latină: *respundere*, *răspundere* < lat. *respondere*, *strigatul* < lat. *strigare*.

Observăm că în acest caz, elementele lexicale de origine latină se îmbină armonios cu cele slave, contribuind la mărirea expresivității terminologiei referitoare la *dar*.

Prin bogăția semantică și prin familia lexico-frazeologică numeroasă, *cinste* ocupă un loc important în vocabularul de bază al limbii române.

Schimburi

Privind originea, cuvântul *schimb* (utilizat în obiceiuri, la pl. *schimburi*) este un postverbal (sau derivat regresiv) de la *schimba*, verb moștenit din lat. **excambiare* (neatestat în texte).

Termenul este utilizat în obiceiurile de nuntă din Moldova și Bucovina, desemnând darurile care se schimbă la nuntă între mire și mireasă: „închinarea schimburilor este schimbul de daruri ce-și fac mirele și mireasa..." [21]; ...„Datina de a închina miresei schimburile sau darurile trimise de mire..." [22]. Un sens deosebit notăm în zone din sudul țării (Olt, Dolj), unde „a face schimb de daruri este sinonim cu logodna [23].

Semantica termenului *schimb* în obiceiurile tradiționale poate fi tălmăcită mai concret pornind de la semnificația lui de bază: „Înlocuire a cuiva cu altcineva sau a ceva cu altceva (de aceeași natură) (DEX, s.v.). Acest sens are multiple utilizări în tehnică, economie, dar îl reținem pe cel ce se referă la „rufărie de corp care înlocuiește pe cea murdară, primeneli", prin extensie haine noi. Ținând seama că darurile ce și le fac reciproc mirele și mireasa conțin, în principal, obiecte de îmbrăcăminte, *schimburile* pot semnifica și obiectele, nu numai acțiunea de *a schimba* (daruri): „După ce s-au croit *schimburile* mirelui, le croiesc pe ale soacrei și pe ale cumnatelor, pe urmă-i pun la masă și-i cinstesc..." [24]; „...Toate darurile acestea,

[19] M. Pop, *Nunta din satul Selište*, în R.E.F., an III, 1958, nr. 2, p. 64.

[20] *Clopotiva. Un sat din Hațeg*, București, Inst. de Științe Sociale al României, 1940, p. 423.

[21] A. Gorovei, *Literatură populară*, București, Ed. Minerva, 1976, p. 321.

[22] S. Fl. Marian, *Nunta...*, p. 246.

[23] R. Răutu, *Nunta în Oltenia în „Răspunsuri la chestionarul linguistic" al lui B. P. Hasdeu*, în REF, tom. 12, 1967, nr. 4, p. 326.

[24] Elena Sevastos, *op. cit.*, vol. I, p. 175.

https://biblioteca-digitala.ro

care se numesc „daruri de mireasă"... i le dă mireseі cu vreo câteva zile înainte, altele însă și mai ales cele ce au să-i servească spre *schimbare*, din care cauză se numesc ele și *schimburi*, abia în ajunul cununiei" [25]; „La casa mireseі, după ce vornicelul în sfârșit i-a dat sita cu *straiele*... pleacă la mire... unde închină straiele..." [26]. De altfel, orațiile rostite în această secvență ceremonială poartă denumirea, pe lângă cea de „Închinarea schimburilor" sau a darurilor, pe cea de „Închinarea straielor" [27] sau „Colăcării de urare la veșmintele mirelui" [28].

În tipare tradiționale de viață, darurile sunt așezate într-o strachină mare sau într-un ciur. În zone din Moldova, acestea poartă numele de *corabie*, prin analogie cu vasul plutitor, metaforă a eforturilor de procurare și aducere a darurilor.

Vornicelul care „duce corabia" este numit *corăbier* (cu variante dialectale corăbiiar, corăbiiariu): „La rostirea cuvintelor din urmă [a orației, n.n.], *corăbierul* întinde *corabia* cu *schimburile* spre mireasă" [29].

Recuzita scenografică a secvenței presupune prepararea unor colaci speciali pentru „schimb" — ei sunt numiți *Colacii de schimb:* ...„pe ei schimbă batistele mirele cu mireasa" (Arhiva I.E.F., Chestionar A.E.R., Ocupații, jud. Bacău, com. Berești — Bistrița), sau „schimbă darul" (Arhiva I.E.F., Chestionar A.E.R., Ocupații, jud. Vâlcea, com. Perișani).

Plocon

Plocon (cu variantele învechite și regionale: *poclon* și *plocoană)* provine din slavonul *poklonŭ*. Inițial utilizat în ritualul religios, cuvântul desemna „ceea ce se oferă ca dar (în semn de venerație sau de mulțumire) unei divinități, unui sfânt" etc. — cu sensul de *jertfă, ofrandă, prinos*. În feudalismul românesc a avut și sensul de „dar omagial intrând în obligațiile vasalilor către Poartă sau a supușilor către curtea domnească sau către stăpânul moșiei". Este vorba deci de o denumire generică dată unor *daruri* și *dări*, devenite în timp obligații sociale. Evoluția lui semantică a dus la accepția familiară și peiorativă de astăzi: „ceea ce se dă cuiva în schimbul unui serviciu făcut ori pentru a obține o favoare, un privilegiu". Prin generalizare, *plocon* a devenit sinonim cu *dar*. Acest ultim sens s-a specializat, în obiceiurile populare însemnând „dar care se dă nașilor sau moașei la botez, mirilor sau nașilor la nuntă și la zile fixe din an după nuntă sau botez — Anul Nou, Lăsatul Secului etc. ...„De Sf. Vasile... femeile cu copii mici duc *plocon* moașelor... ca acestea „să ridice" copiii..." [30]; „După ce s-au mântuit de închinat *pocloanele*"... [31]. „Darurile care... în Bucovina se numesc *rodini* (sg. *rodină)*, în Moldova *rodine*, în Transilvania *poclon* și *plocon*, iar în Banat *cinstă* și *crăvăi*..." [32].

[25] S. Fl. Marian, *Nunta*..., p. 172.
[26] Elena Sevastos, *op. cit.*, vol. I, p. 225.
[27] *Ibidem*, p. 215.
[28] Apostol Popescu, *Orații de nuntă*, București, Ed. Minerva, 1979, p. 21.
[29] S. Fl. Marian, *Nunta*..., p. 242.
[30] C. Rădulescu Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, Tip. Cooperativa, 1909, p. 14.
[31] Elena Sevastos, *op. cit.*, p. 231.
[32] S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, București, Ed. Grai și Suflet, Cultura Națională, 1995, p. 89.

https://biblioteca-digitala.ro

Extensiunea teritorială a termenului prezintă o arie compactă în partea de sud a țării și, de asemenea, partea centrală a Transilvaniei. Frecvența cea mai mare a termenului apare în suita ceremonială a nunții din Muntenia și sudul Olteniei unde toate darurile ce și le fac principalii actanți între ei (mire, mireasă, nași, socri) ca și cele aduse de participanți poartă numele de *plocon* („...În ziua de logodnă, prin amurgul serii, veneau plocoanele de la ginere...” [33]. „Naşa rupea o turtă în capul miresii din primul *plocon* adus” (informație teren Ofelia Văduva, jud. Dolj, com. Galicea Mare).

În această zonă (Muntenia și sudul Olteniei) *plocon* are și accepția de „colac”: „Colacul de mireasă se numește *plocon* și este împletit” (inf. teren, Ofelia Văduva, jud. Ialomița, com. Mihail Kogălniceanu, sat Hagieni); „Miresei îi rupea un *plocon* în cap când plecau la biserică” (inf. teren, Ofelia Văduva, jud. Prahova, com. Gherghița); „*Plocon* este o pâine mare, frumoasă, care se rupe în capul miresii” (arhiva I.E.F., Chestionar A.E.R., Ocupații, jud. Ilfov, com. Merei).

Vadră (pl. **vedre**)

Este un cuvânt de origine slavă *(vědro)*, polisemic, ce denumește: 1) o unitate de măsură a capacității folosite pentru lichide (echivalentă cu cca 10 l); 2) vas de lemn sau de metal cu ajutorul căruia se scoate apa din fântână și în care se păstrează sau se transportă diferite lichide; 3) un al treilea sens, păstrat regional în Moldova, (Neamț, Bacău, Vaslui), este acela prin care sunt desemnate „darurile alimentare aduse de tineret la vedre — secvență din suita ceremonială a nunții ce se desfășoară în ajunul sau în dimineața nunții, ce și-a luat numele de la vadra sau găleata cu apă în jurul căreia joacă tinerii: „găleata cu apă o mai joacă nuntașii cât o mai joacă, ceea ce se zice: joacă vadra, jocul găletei, jocul apei”... [34]

Prin extensie semantică, darurilor (alimentelor) aduse în acest moment al nunții li s-a atribuit numele de „vedre”: „Aceste daruri, numite prin unele părți ale Bucovinei *cinste*, sunt cunoscute în județele Neamț, Roman și Bacău sub numele de *vedre*” [35].

Înmânarea darurilor la „vedre” este ceremonializată, actanții principali (mirele, mireasa, vornicelul și aducătorul darului urmând un cod comportamental prescris care presupune schimbul de formule versificate augurale și o gestică adecvată. ...„vornicelul ...închină mirilor darurile ce le aduc tinerii nuntași și tinerele nuntașe”... [36]

Călțunar (și călțunăreasă)

Sunt termeni formați prin derivare de la *călțun* (din ngr. *kartsoni*, care înseamnă „încălțăminte de sărbătoare sau ciorap de lână” [37], la care s-au adăugat sufixele *-ar* și *-easă*. O. Densusianu nu este de acord cu această etimologie, el afirmând că termenul a fost preluat din bulgară *(kalcun;* it *calzone)* [38].

[33] S. Fl. Marian, *Nunta...*, p. 138.
[34] Elena Sevastos, *op. cit.*, I, p. 232.
[35] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 319.
[36] S. Fl. Marian, *Nunta...*, p. 224.
[37] Zamfira Mihail, *Terminologia portului popular românesc*, București, Ed. Academiei, 1978, p. 153.
[38] O. Densusianu, *Opere*, I. *Lingvistica*, București, Ed. pentru Literatură, 1968, p. 671.

https://biblioteca-digitala.ro

Termenii desemnează în obiceiurile de nuntă din Muntenia persoanele alese dintre rudele mirelui sau miresei care oferă darurile miresei.

...„Soacra mică scoate atunci darurile ce-a avut în vorbă și le leagă cruciș, peste umere, călțunăreselor..." [39]. Călțunarii fac parte din alaiul ginerelui spre casa miresei [40] ducând daruri: *călțuni, cizme, ghete, salbe* etc. [41].

„Călțunarii duc plocon la nuntă colac cu găină..." (arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, Ialomița, Drăgoești).

Ospăț

Etimologia unanim admisă este lat. *hospitium*, care înseamnă „ospitalitate, găzduire, casă de oaspeți" etc. Din aceeași familie etimologică face parte și *oaspete*, a cărui formă veche și originară a fost *oaspe* (< lat. *hospes)*.

Sensul învechit (din punct de vedere literar) dar cu notabilă forță circulatorie în anumite zone este cel de „masă mare, îmbelșugată, organizată cu ocazia unui eveniment festiv, a unei cununii, a unei sărbători". Câmpul semantic al termenului este definit de ideea de veselie, petrecere, bucurie ce însoțește belșugul alimentar al mesei (astfel că el nu este întrebuințat pentru mesele, chiar și îmbelșugate, cu caracter funerar).

În Transilvania și, izolat, Banat, termenul a căpătat sensul concret de *nuntă:* „Nunta se chiamă în acest sat *ospăț*, sugerând mai mult aspectul economic al ei..." [42] iar în jud. Harghita (com. Voșlăbeni)... „La nuntă îi zicem *ospăț* sau *visălie*" (inf. teren Ofelia Văduva).

În Bistrița Năsăud (arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, de ex. com. Braniștea, sat Căianul Mic) sau Hunedoara (zona Pădureni) a fost atestată forma învechită de *uspăț*, iar în zona Cluj (com. Feleacu) *colac la uspăț*, care desemnează darul celor ce participă la nuntă. În acest sens, *colaci de ospăț* este sintagmă frecvent utilizată în contextul nunții în sate din Transilvania, fiind sinonimă cu *colaci pentru schimb* sau *colaci pentru cinste*, cu același conținut semantic (denumind darul participanților la nuntă). Conexă semantic este expresia *Pă ospăț:* (arhiva I.E.F., Chestionare AER, Ocupații — județele Maramureș, Hunedoara, Cluj), care denumește petrecerea, masa ce se organizează la socrii mici după nuntă, având aceleași conotații ceremoniale ca și *ospățul* de nuntă.

Sinonime ale cuvântului ospăț cu sensul lui de petrecere, de masă mare sunt *nedeie* (din sl. *nedělja* — duminică) utilizat pe zone mari în Transilvania) și *gostie* (de la sârb. *gost* — „oaspe, musafir") în Banat.

Rodină

Substantivul *rodină* (cu pl. *rodini* sau *rodine)* este împrumutat din ucr. *rodyny*. Utilizat mai ales cu forma lui de plural, cuvântul însemnează „zi de naștere" sau „sărbătoare prilejuită de ziua de naștere a cuiva" (DLR, s.v. *rodină)*. Strâns legat de etimologia lui, în Moldova și Bucovina, cuvântul a căpătat sensul de „dar care se duce unei lăuze". De obicei, moașa primește darurile și, la rândul ei, „cinstește pe fiecare femeie care a venit în rodină

[39] Elena Sevastos, *op. cit.*, I, p. 231.

[40] M. Vulpescu, *op. cit.*, p. 221.

[41] V. Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, București, Ed. Academiei, 1966, p. 294.

[42] *Clopotiva...*, p. 410.

https://biblioteca-digitala.ro

câte c-un pahar sau două de rachiu, dându-i în același timp și ceva de gustare" [43].

Există mai multe expresii în structura cărora intră cuvântul rodină (rodini) și care sunt sinonime: *a se duce la rodină* (sau la rodini, în rodini) *a merge la rodină, a veni la rodină*. Sensul tuturor acestor expresii este același: „a vizita o lăuză aducându-i daruri de la naștere până la botez". *„Rodini* sau mai bine zis *aducerea rodinilor* care se exprimă prin *a se duce* și *a merge în rodini* sau *în rodine* durează în cele mai multe părți din ziua în care s-a născut copilul și până la botezul acestuia. După ce se botează, nimeni nu mai merge în rodini" [44].

Rodina are pronunțat caracter ritual: „Când se duc femei în rodinii să fie curate..." [45], se rostesc formule rituale („Dumnezeu să te rădice... Dumnezeu să te-ntărească...).

În limba română este înregistrat și un sens învechit al acestui cuvânt, care e cel de „neam, familie, spiță (DLR, s.v. *rodină)*.

Privind răspândirea lui teritorială, în afară de Moldova și Bucovina, l-am consemnat în anchetele noastre de teren în zone din Transilvania (Alba, Harghita): ...„*Rodină* aduc femeile băutură, colac, supă..." (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Harghita, com. Frumoasa, sat Făgețel). În alte sate (com. Plăieșii de Jos, sat Imper), *rodină* este utilizat alături de sinonimul său *plocon la naștere, plocon la lăuză*. Notăm că în Banat este utilizat sinonimul *crăvăi* (termen de proveniență sârbească), iar în Muntenia și sudul Olteniei — *ponodă, ponudă* (din bg. *ponuda)* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Teleorman, com. Furculești, Slobozia Mândra, Suhaia, Islaz) — termeni prin care se desemnează, de asemenea, darurile aduse lăuzei la mica petrecere ce se organizează (de femeile din familie) la nașterea unui copil.

Cumetrie

Termenul este un derivat de la *cumătru* a cărui etimologie slavă (din *kŭmotrŭ)* a fost consemnată încă din secolul trecut (Franz Miklosich, *Die slavischen Elemente im Rumanischen*, Viena, 1860) și preluată de mulți specialiști (Cihac, Candrea). Cercetări ulterioare i-au atribuit însă acestui termen origine latină (Al. Rosetti, S. Pușcariu), deci forma latină balcanică *commater* ar fi la baza cuvintelor românești *cumătru, -ă* [46].

Semantic, *cumătru* este legat de actul botezului sau al cununiei. Cel mai important sens al lui este de „naș sau nașă în raport cu părinții copilului botezat sau cu alte rude". El este utilizat (pe tot teritoriul țării, mai puțin în Oltenia și partea de vest — Banat, Crișana, Maramureș) și ca termen de adresare între persoane de aceeași vârstă sau mai bătrâne sau, cu sens peiorativ, în texte referitoare la lumea animalelor (în basme, „cumătra vulpe").

De la *cumătru* + suf. *-ie* avem derivatul *cumetrie* (care cunoaște și varianta *cumătrie)*, prin care se înțelege „relația sau gradul de înrudire spirituală între *cumetri"; „*calitatea de *cumătru"*.

[43] S. Fl. Marian, *Nașterea...*, p. 90.

[44] *Ibidem*, p. 89.

[45] Elena Sevastos, *op. cit.*, vol. II, p. 189.

[46] V. Scurtu, *op. cit.*, p. 255.

https://biblioteca-digitala.ro

Un sens special are cuvântul, mai ales în Moldova, unde el desemnează „ospățul de la botez dat în cinstea nașilor" (uneori incluzând și „ceremonia botezului"). S. Fl. Marian înregistrează expresia *cumătrie grasă* sau *cumătrie în genunchi*, pe care o definește în felul următor: „O astfel de cumătrie cu lăutari, la care, de regulă, ia parte și preotul dimpreună cu dascălul, dintre care cel dintâi stă în fruntea, iar cel de-al doilea în cornul mesei..." [47].

Schimbul de daruri cât și masa bogată ce se oferă la *cumetrie* justifică includerea termenului în semantismul darului.

„La cumătrie se poftesc gospodarii cu gospodinele lor și îngrijindu-se fiecare după putere nimeni neputându-se duce cu mâna goală, iau o găină, un clapon... ouă, rachiu, vin... legume legate într-o basma, pe care o dăruiește atunci cu totul..." [48].

Cuvântul a intrat în expresii: *a strica cumetria*, adică „a rupe prietenia cu cineva" [49].

Ca sinonime notăm pe cel de *colăcime* — petrecerea care are loc când părinții copilului duc nașilor (deci cumetrilor) colaci. „Pe unele locuri se numește și cumătrie, din cauză că mai toți cei ce iau parte la dânsa sunt încumătriți" [50].

A fost înregistrată, de asemenea, forma *cumetrenie* care este un sinonim rar al lui *cumetrie* „Să fii la cumetrenie dus / Și-n capu' mesei pus" [51].

II. Pomană

Etimologia cuvântului este destul de controversată, specialiștii atribuindu-i origini diferite. În acest sens, Ovid Densusianu susține că *pomană* ar fi de origine veche bulgărească, și anume un împrumut la baza căruia el pune etimonul v. bulg. *poměnŭ* [52]. Spre deosebire de el, I. A. Candrea consideră cuvântul un împrumut chiar din slava veche, indicându-i în dicționarul său același etimon — v. sl. *poměnŭ* (CADE, p. 970), în timp ce Al. Graur, în lucrarea *Încercare asupra fondului principal lexical al limbii române*, îl trece printre elementele de origine slavă, care sunt atât de importante, încât au pătruns în fondul principal lexical al limbii române [53].

O altă părere are Gh. Mihăilă [54], care afirmă că substantivul *pomană* (cu forma lui mai veche *pomeană)* este un derivat românesc de la verbul *pomeni*, singurul împrumutat de noi din slavă. Etimologia lui *pomană* ca postverbal din *pomeni* a fost acceptată și în marele *Dicționar al limbii române* (DLR, tom. VIII). Nu aceeași indicație etimologică i se dă cuvântului și în *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX, p. 720), unde se arată că *pomană* provine, totuși, din slavul *poměnŭ*. Unii specialiști sesizează această subtilă contradicție, optând pentru etimologia acceptată în DLR ca fiind mai puțin vulnerabilă din punct de vedere lingvistic. Ei susțin că *pomană* nu trebuie considerat un împrumut din slavă, ci o creație a limbii române,

[47] S. Fl. Marian, *Nașterea...*, p. 153.
[48] E. Sevastos, *op. cit.*, p. 209.
[49] I. A. Zanne, *Proverbele românilor*, București, 1895—1901, vol. IV, p. 322.
[50] S. Fl. Marian, *Nașterea...*, p. 184.
[51] „Șezătoarea", nr. 4, 1900, p. 157.
[52] O. Densusianu, *Istoria limbii române*, București, Ed. Științifică, 1961, vol. I, p. 180.
[53] T. Hristea, *Cultură lingvistică*, lucrare în mss.
[54] Gh. Mihăilă, *Împrumuturi vechi sud-slave în limba română*, București, Ed. Academiei, 1960, p. 146.

https://biblioteca-digitala.ro

fiind un derivat postverbal din slavul *pomeni* [55]. *Pomană* a fost împrumutat de la noi de vecini, fiind atestat în bulgară, de asemenea în ucraineană, sârbă și croată, dovedind vitalitatea termenului în limba română.

Termen polisemantic din fondul principal lexical al limbii noastre, *pomană* a avut o clară evoluție semantică în timp, evoluție care ne interesează în mod deosebit pentru explicarea semnificațiilor multiple și a sublniatei prezențe a termenului în viața tradițională.

1. În limba română veche (mai precis în sec. al XVI-lea, de când dispunem de primele atestări), *pomană* este folosit cu sensul abstract de *„pomenire, amintire"*. El ajunge sub forma *pomeană* (care provine din verbul pomeni) „Acesta-i trupul mieu carele se dă pentru voi, aceasta faceți întru *pomeana* mea" (Noul Testament, 1648, apud DLR).

În cercetările pentru AER, a fost consemnat termenul care supraviețuiește în limbajul actual (însă cu sensul concret de colac) ...„colacii de pomeană sunt pentru neam și vecinătate" (arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Sibiu, com. Șeica Mare) sau *„Pomeana* este din trei plete" (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Alba, com. Albac).

2. Întrucât pomenirea sau „comemorarea" mortului se face, în genere, printr-o slujbă religioasă, la sensul de „amintire" al lui pomană s-a adăugat cel de „parastas", adică „slujbă religioasă făcută pentru pomenirea celor morți". DLR citează în acest sens numeroase exemple din literatura populară: ...„Cu popă să te citesc / De *pomeni* să-ți îngrijesc (P. P. Teodorescu): „Dă, maică, o liturghie / Și mi-o fă *pomană* mie!" (D. Jarník — Bîrseanu); „Iar nevasta-l băgă în pământ și-l cinsti cu toate *pomenile* și toate rânduielile" („Șezătoarea", IX, p. 70).

3. În suita ceremonială a obiceiurilor de înmormântare și a celor legate de cultul morților, după slujba religioasă, o secvență deosebit de importantă este *masa comună* ce se organizează cu toți participanții la eveniment. Prin extensie semantică, această masă a căpătat numele de *pomană:* ...„iar masa, adică *pomana* sau *comândarea* se face au în curtea bisericii..." [56]; „După înmormântare se face *pomana de țărână"* (inf. teren Ofelia Văduva, Buzău, Podgoria; Bacău, Corbasca); „La *pomană* se face mâncare de slastă sau de post" (inf. teren Ofelia Văduva, Caraș-Severin, Berzasca); „Când se împlinesc șase săptămâni de la îngropare, se face a doua pomană..." (inf. teren Ofelia Văduva, Iași, Golăiești). La acest sens, *pomană* are drept sinonime *comândare, praznic* și *sărăcustă.*

4. Un sens important al cuvântului *pomană* este cel concret de *dar,* explicabil prin obiceiul caracteristic ritualului creștin de a se dărui (la praznicul pentru pomenirea mortului sau la date fixe din an) diferite obiecte (ce au aparținut acestuia sau cumpărate special) cât și alimente în amintirea celui dispărut. În felul acesta, prin deviere semantică, *pomană* înseamnă „ceea ce se *dăruiește* pentru pomenirea mortului, mântuirea sufletului și iertarea păcatelor". Observăm, că, în timp, din abstract cum a fost la început (când însemna exclusiv „amintire" sau „pomenire"), termenul devine concret, prin metonimie, desemnând obiecte și alimente — daruri ce se dau în

[55] Al. Graur, *Alte etimologii românești*, București, Ed. Academiei, 1975, p. 70; T. Hristea, *Sinteze de limba română*, București, Ed. Albatros, 1984, p. 89—95.

[56] S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, București, Ed. Grai și Suflet, Cultura Națională, 1995, p. 237.

https://biblioteca-digitala.ro

amintirea morților. În felul acesta a apărut și expresia „a da de pomană", care înseamnă „a da degeaba", dar sensul inițial a fost „a da de pomenire" (adică de amintire).

Sensul acesta este bine exprimat în sintagma răspândită la nivelul întregii țări: *pomana de mână* (în Moldova, *pomana din mână).* „Prin Moșii de Crăciun... poporul înțelege *pomana din mână* ...adică acele *daruri* pe care le face și le duce gospodina la alte case spre a le da de pomană pentru sufletul răposaților din casa ei" [57]. „Această pomenire și jertfă... constă mai cu seamă întru trimiterea de bucate și băuturi precum și a unor obiecte pentru mâncare și de băut apa, pe la vecini, la neamuri și mai ales copiilor sărmani de sufletul morților" [58]. În cercetările de teren în jud. Ialomița (com. M. Kogălniceanu, sat Hagieni) am atestat termenul derivat *pominog:* „ceea ce se dă de pomană la Moși, vase cu pilaf, orez cu lapte".

Prin contagiune semantică s-a format, posibil, *pomninoc,* termen atestat în Maramureș (com. Ieud), care desemnează, la nuntă, *darul* trimis de mire miresei (de obicei 2 colaci mari și o sticlă de horincă).

5. Prin glisare semantică, de la *pomană* s-a ajuns la termenul (la plural) — *pomene,* al căror sens, consemnat trecător în dicționarele consultate, se referă la colacii sau modelările din aluat „care merg, pe năsălie, înaintea mortului și care sunt dăruite preotului" (spre deosebire de *colaci* care sunt destinați participanților la ceremonie). „Colacii ce se fac la mort și se duc pe masă înaintea mortului, adică *pomenele..."* [59], sunt așezate împreună cu pomul de înmormântare într-un coș sau o sită, precedând alaiul mortuar pe drumul spre biserică.

În Bucovina, și, în genere, în Moldova, *pomenele* sunt formate din „crestăți, sfințișori sau pupeze" [60], „hulubi, scară, foarfecă, jug, opt, potcoave" (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Suceava, com. Arbore; jud. Iași, com. Popricani, jud. Botoșani, com. Suharău, jud. Neamț, com. Grumăzești, jud. Bacău, com. Plopana, jud. Vaslui, sat Mircești, com. Tăcuta). Modelări din aluat cu numele de *pomene* au fost atestate și în Transilvania (Arhiva I.E.F., Chestionare AER, Ocupații, jud. Cluj, com. Bobâlna, jud. Maramureș, com. Sisești, jud. Mureș, com. Răstolița, jud. Harghita, com. Corbu, Voslăbeni sau Subcetate; jud. Alba, com. Ocolișu Ponor). Alte informații consideră că *pomenele,* care se numesc și *rai,* se alcătuiesc din două colivi, una mai mare, alta mai mică, asemenea și din doi colaci, unul mai mare și altul mai mic" [61].

În sfera semantică a terenului *pomene* includem și colăceii dăruiți împreună cu batistă legată cu ban și lumânare în timpul slujbei de înmormântare. Acest dar este atestat cu numele de *pomenete* (în genere în partea de sud a țării), *pomneață* (jud. Argeș, com. Bogați), *pominete, pomineți* (în Moldova): „Pomineții erau bucăți de pânză legate cu un ban, cu covrig și lumânare, se dădeau pentru *vămi"* (arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Vrancea, com. Dumitrești).

[57] T. Pamfile, *Crăciunul,* București, Libr. Socec, 1913, p. 206.

[58] *Ibidem,* p. 244.

[59] Elena Niculiță Voronca, *op. cit.,* I, p. 379.

[60] S. Fl. Marian, *Înmormântarea...,* p. 113.

[61] T. Burada, *Datinele poporului român la înmormântări,* Iași, 1882, p. 24.

https://biblioteca-digitala.ro

Termenul *pomană* are drept sinonime *sacrificiu, jertfă* sau *rai* (împrumutat din sl. *rai)*. „La acești moși, românii din Banat dau de pomană (sacrificiu) de sec" [62].

Sacrificiu

Sinonimul cuvântului de origine slavonă *jertfă* este cel de origine latină, *sacrificiu* (< *sacrificium)*, „a cărui etimologie înseamnă a face ceva sfânt, *sacrum* și *facere*, sau a promite ceva lui Dumnezeu din bunurile agonisite" [63].

Deci cel mai vechi sens al cuvântului, este de „ofrandă rituală adusă unei divinități, făcută cu o anumită ceremonie, în cadrul căreia este jertfită pe altar o ființă vie", „jertfă".

Noțiunea în sine și-a pierdut astăzi în mare parte conținutul semantic anterior, dar au rămas actuale gestul și semnificațiile lui.

În limbaj curent, într-o exprimare simplificatoare, darul sau ofranda (un animal imolat sau produse alimentare), oferite puterilor supreme sau spiritelor strămoșilor capătă accepția de „sacrificiu". „La moșii de iarnă se sacrifică (se dă de *pomană)* moșilor, adică morților, grâu fiert..." [64]; „din purcelul de Crăciun, din mielul de Paște, apoi din celelalte poame și fructe ce vin peste an și a căror pârge (noițe, primițe) se sacrifică moșilor ori morților" [65]...

În zone din Bucovina și centrul Moldovei, sacrificiu este sinonim cu *pomană:*

„La acești moși românii din Banat dau de pomană (sacrificiu) de sec (post)..." [66] „Din cele expuse până aici se vede deci apriat că Moșii sunt un sacrificiu (jertfă) pentru sufletele repauzaților moși, strămoși..." și are același înțeles cu „pomana morților", după cum precizează S. Fl. Marian [67].

Un alt sens este cel de „renunțare sau privațiune, voluntară sau impusă, de ordin material sau moral, pentru binele sau în interesul cuiva sau a ceva" (DLR, s.v.). Acest sens se referă la formele subliniate ale sacrificiului: *dăruirea de sine, jertfirea de sine, spirit de sacrificiu*... etc. care înglobează ideea de *devotament* și *renunțare* specifică *sacrificiului* și actului dăruirii în genere.

Jertfă

Termenul provine din paleoslavul *žrŭtva* (care explică mai mult varianta veche: *jărtfă)*. Pentru *jertfă* se admite ca etimon bulg. *žertva* (DA, s.v.). Primul sens este de ofrandă sau „prinos constând, de obicei, dintr-un animal înjunghiat sau din bucate și roade... pe care popoarele păgâne le aduceau divinității". Prin extensiune semantică, cuvântul a ajuns să însemne, în limbaj popular, și „dar care se dă la biserică". De la acest sens concret s-a format și unul figurat de „sacrificiu".

Printr-o nouă evoluție semantică s-a ajuns iarăși la un sens concret și anume acela (literar) de „victimă".

[62] S. Fl. Marian, *Înmormântarea...*, p. 245.

[63] D. Abrudan, E. Corniței escu, *Arheologie biblică*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 245.

[64] S. Fl. Marian, *Înmormântarea...*, p. 244.

[65] *Ibidem*, p. 252.

[66] *Ibidem*, p. 245.

[67] *Ibidem*, p. 253.

https://biblioteca-digitala.ro

Principală noțiune din vocabularul cultic ritual biblic (Levitic și Evrei), el este utilizat frecvent în teologia liturgică și spirituală cu multiple sensuri dintre care cele mai importante sunt *jertfa lui Iisus, jertfa euharistică, jertfa duhovnicească* [68]. Totodată, atât în *Vechiul* cât și în *Noul Testament, jertfele* sunt acte simbolice prin care omul își exprimă iubirea și ascultarea față de voia divină. Ele se exprimă sub forma darurilor (animale sau produse alimentare) pentru divinitate sau pentru spiritele strămoșilor.

Jertfele „sunt expresia adorării omului față de Dumnezeu, acțiuni sfinte prin care el se arată ascultător și dependent de Părintele ceresc, oferindu-i daruri sângeroase sau nesângeroase" [69].

În limbaj popular a mai fost înregistrat și sensul de „prisos, belșug", ilustrat în D.A. prin mai multe citate, dintre care reținem: „Copilul născut în lună plină va trăi în *jărtfă* de toate, nu va duce, adică, lipsă de nimic (Pamfile, *Cimilituri*, p. 86, citat tot în DA, s.v.).

De remarcat că în vorbirea populară se aude aproape exclusiv varianta *jerfă* (sau *jărfă)* explicabilă prin reducerea grupului consomantic *rtf* la *rf.*

Cu semnificații simbolice marcate în cultura populară românească, este „jertfa zidirii" sau „jertfele făcute pământului": „...Țăranul român când sapă șanțuri pentru temelii are grijă să îmbuneze cu o jertfă pământul care a fost oarecum rănit prin facerea șanțurilor" [70].

Sensul cel mai utilizat este cel de „jertfă la biserică": „Ca jertfă la biserică se duc colaci și lumânări" [71]; „La parastas se duce *jertfă* la biserică pâine, mere, biscuiți, colaci, colivă, lumânare" (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Iași, com. Popricani) „Cașul dulce se duce ca *jertfă* la biserică, mai ales la Sf. Gheorghe" [72]. Totodată se înregistrează și sensul de *„jertfă pentru morți"* [73], în acest caz, *jertfă* este sinonim cu *pomana*, însemnând oferirea de alimente și obiecte de veselă în amintirea unui mort. Religia ortodoxă a păstrat sensul acesta, în biserică există *masa pentru jertfă* — masa pe care se depun ofrandele, jertfele.

Abur

Etimologia cuvântului este controversată. Asupra originii lui s-au pronunțat numeroși lingviști, începând cu B. P. Hasdeu și terminând cu I. I. Russu, autorul mai multor lucrări despre cuvintele de origine geto-dacă din limba română (dintre care notăm aici Etnogeneza românilor). O discuție amănunțită în legătură cu ipotezele emise asupra termenului *abur* găsim la Grigore Brâncuș [74]. El consideră că acest cuvânt face parte dintre elementele autohtone sigure, deci este cuvânt moștenit din substratul geto-dac al limbii noastre.

Sensul lui fundamental este cel de „lichid trecut în stare gazoasă", „vapor". De la acest sens concret s-a format cel figurat „tărie, efluvii, miros". B. P. Hasdeu este de părere că alături de fum, aburul este unul din simbo-

[68] Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 226.
[69] D. Abrudan, E. Cornițescu, *op. cit.*, p. 245.
[70] Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, Libr. Socec, 1914, p. 36.
[71] Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, I, p. 317.
[72] „Șezătoarea", nr. 7, 1902, p. 100.
[73] Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 368.
[74] G. Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 28–30.

https://biblioteca-digitala.ro

lurile nestatorniciei lucrurilor. El face o paralelă între abur și sufletul omului, care, ca și aburul este nepieritor și merge la Dumnezeu după moarte.

„La români între suflet și abur este același raport psihologic ca la vechii romani între *animus* și *anima*, ambele având, de asemenea, înțelesul fundamental de *vânt*" [75].

Sensul figurat îmbinat cu simbolul aburului au dus la specializarea termenului în obiceiurile populare, însemnând, în acest context, *pomană*, *jertfă*, dar mai ales, *masa de pomană* ce se organizează la casa celui mort după înmormântare. Noi l-am consemnat, izolat, în jud. Dâmbovița, com. Runcu (în forma sa diminutivată: „prazniculuĭ, după înmormântare îi spunea *aburel*") și în Buzău, com. Calvini. Această frecvență redusă ne-a trezit interesul, dovedind vechimea acestui termen cu un semantism deosebit, legat de aburul ce se ridică în procesul de fierbere a alimentelor.

„Pomana aceasta se pune de aceea, ca pe de-o parte să i se ierte mortului păcatele, iar pe de altă parte, să aibă și el *aburi*, adică căldură sau *jertfă* în cealaltă lume, căci aburii din mâncări se rădică ca *jertfă* pentru sufletul mortului" [76].

Comândare

1. Etimologia verbului *comânda* este lat. *commandare* (o formă târzie și populară a clasicului *commendare* „a încredința, a recomanda"). În limba veche, cuvântul însemna „a jertfi, a aduce jertfe", „a sacrifica". Astăzi este considerat un termen dialectal, folosit în Moldova și mai rar în Transilvania și Muntenia cu sensul de „a îngriji de sufletele celor răposați prin îngropăciune cuviincioasă cu pomană *(comând)* și prin slujbe și parastase"; „a face pomenile pentru odihna sufletului, a îngriji de sufletul cuiva punându-i prânzurile, pomenile, a-i purta comândul" (definiția provine din DA, s.v. *comânda)*.

2. *Comând* (cu varianta *cumând)* este un postverbal de la *comânda*, discutat mai sus. Folosit și la plural *(comânduri)* cuvântul înseamnă „jertfă, ofrandă, comândare, pomană în amintirea morților". În Moldova, cuvântul are un sens special prin care se indică „banii, vitele și lucrurile trebuincioase pentru înmormântarea și pomenirea unui mort" (în DA, s.v.). Iată și un citat care ilustrează sensul de mai sus: „Mare rușine-i de cel ce moare fără să aibă câteva vite de *comând* — care să fie adică spre pomenirea lui, dându-se de pomană peste secriiu ori tăindu-se pentru praznicul de la înmormântare" (citat din Popovici-Kirileanu, B., p. 106, după DA, p. 675). O variantă de genul feminin a lui *comând* este *comândă*. (un alt postverbal de la *comânda)* cu exact același sens, dar mult mai rar folosit.

3. *Comândare* (cu varianta *cumândare)* este infinitivul lung substantivat al verbului *comânda* și înseamnă „acțiunea de a comânda", deci „jertfă, ospăț la mort, pomană, praznic".

...„După ce s-au întors toți petrecătorii de la ținterim... se face *comândarea*, numită altmintrelea și *comând*, *praznic* sau *pomană*" [77].

[75] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, București, 1886, art. *abur*.

[76] S. Fl. Marian, *Înmormântarea...*, p. 127.

[77] *Ibidem*, p. 233.

https://biblioteca-digitala.ro

Praznic

Praznic (cu varianta învechită prazdnic) provine din două forme existente în slavonă: *prazdnikŭ* și *prazdnikŭ*. Varianta *praznic* (explicabilă prin reducerea grupului consonantic *-zdn-* la *-zn-*) a existat și în slavonă, iar la noi a devenit formă de bază, formă literară.

Principalul sens al cuvântului este de „zi de sărbătoare (religioasă sau de odihnă"; prin extensiune „celebrare a unui eveniment religios sau comemorare a unui sfânt" (DLR, s.v.). Un sens special al cuvântului atestat de noi în sate din Oltenia (indicat și în DLR) este cel de *hram*. Regăsim o ilustrare a primului sens în S. Fl. Marian [78]. „Dacă un copil s-a născut într-o duminică sau într-un *praznic* mare, bunăoară în ziua de Crăciun sau de Paști, e foarte norocos" (aici *praznic* = zi de sărbătoare).

Alt sens important pentru sfera semantică a darului este cel de masă mare, îmbelșugată (cu joc și lăutari) organizată cu ocazia unei sărbători, a unui eveniment important, etc.; prin extensiune s-a ajuns la sensul de ospăț, petrecere, chef.

Un ultim sens este cel de „masă mare care se face după o înmormântare sau după un parastas, când se dăruiesc săracilor diverse obiecte care au aparținut celui decedat" (DLR, s.v.). În acest caz are drept sinonime: *pomană, comândare, comând, prânz*"... După ce s-au întors toți petrecătorii de la ținterim... se face *comândarea*, numită altmintrelea și *comând, praznic* sau *pomană*" spune S. Fl. Marian [79] și mai departe „...în alte părți, tot din Moldova, la trei zile după înmormântare... se face colivă, colaci și *praznic*, numite *panachidă*" [80].

În informațiile noastre de teren (jud. Harghita, comunele Voșlăbeni, Mihăileni sau jud. Satu Mare, com. Săuca), *praznic* apare preponderent cu acest sens... „Înainte *praznicul* se făcea când era mortul în casă. După înmormântare era *praznicul ostenitorilor*. Acum se face *praznic* numai după înmormântare" (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Suceava, com. Boroaia).

Expresii în structura cărora intră cuvântul praznic: *Colac de praznic* este „colacul care se dă celor de vin la mort înainte de a-l duce la groapă" (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Gorj, com. Runcu, Padeș; jud. Caraș Severin, com. Berzasca, jud. Harghita, com. Corbu). În alte zone, *colacul de praznic* este dăruit participanților după ce se îngroapă mortul (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Suceava, com. Arbore, jud. Iași, com. Golăiești).

O altă expresie atestată în sate din Oltenia (Gorj, Mehedinți) este „praznicul casei" — sărbătoarea sfântului patron al casei, pe care tinerii îl aleg la nuntă ca ocrotitor al căminului lor. Cu această ocazie se organizează *mese festive* la care acum sunt invitați rudele, vecinii, dar, la care, în modele de viață tradițională, putea lua parte oricine, dar mai ales „călătorii". (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Gorj, com. Runcu) relevând caracterul ei de ofrandă. Acest caracter reiese și din următoarea informație: „La *praznicul casei* duceam prescuri, parastas la biserică și acasă făceam *pomană* cu neamurile" (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Hunedoara, com. Lelese). Masa are marcat caracter ritual: „La *praznicul cășii* facem mâncare de post sau de dulce, cum cade" (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Caraș Severin, com. Berzesca).

[78] S. Fl. Marian, *Nașterea...*, p. 47.
[79] S. Fl. Marian, *Înmormântarea...*, p. 233.
[80] *Ibidem*, p. 238.

https://biblioteca-digitala.ro

Sărăcustă

Este un termen învechit și regional, care provine din vechiul slav *sarakusti*, iar varianta *sorocouste* e de origine ucraineană *(sorokoust)*. Sensul cel mai vechi este de „înterval de 40 de zile" *(sorok*, cf. rus. *copok* înseamnă patruzeci). Alt sens învechit și regional (întâlnit astăzi în Transilvania și Bucovina) este cel de „slujbă de pomenire a morților făcută în sâmbetele postului Paștelor", „sărindar". De la acest sens s-a ajuns la unul concret care înseamnă „plata în bani sau în natură care revine preotului pentru o *sărăcustă*". ...„*sărcoustele* sau *sărăcustele*, care se plătesc, respectiv se poartă asemenea pentru pomenirea și iertarea păcatelor celor repauzați..." [81].

Folosit la plural în forma sorocouste are și sensul de „alimente care se duc la biserică pentru a fi sfințite cu prilejul zilei sfântului Toader și care se împart ca pomană". În Transilvania (și utilizat tot la plural), termenul mai are și sensul de „popasurile în care se citesc evangheliile pe drumul de la casa mortului până la groapă" (DLR, s.v.).

Un ultim sens se referă la „*praznic, ospăț de înmormântare*": „Tot în Transilvania, și anume în ținutul Făgărașului, comândarea se numește *sărăcustă*. Fie omul cât de neavut, împarte mesenilor după ospătare câte un colăcel sau o bucată de pâine și o lumină de ceară, iar feților bisericești încă și câte o năframă" [82].

Privind utilizarea termenului în Bucovina, tot S. Fl. Marian explică: „Sărăcustele sunt uzitate mai cu seamă în acele părți ale Bucovinei unde vin românii în atingere cu rutenii, care încă îndătinează a le purta" [83].

III. **Colac**

Originea cuvântului se află în slavul *kolačĭ*, care este un derivat de la *kolo* (roată). Are o mare răspândire la popoarele vecine: ucr. *kolač*, (covrig), bulg. *koláč* („pâine cu gaură la mijloc care se coace la diferite ocazii festive), sârb *kólač* (cu același sens).

În limba română veche, cuvântul avea aceeași formă pentru singular și plural *(colaci)* dar cu timpul s-a format singularul *colaciu* (formă veche care se regăsește azi în derivatul colăcer, *colăcime)* și *colac*.

Sensul primordial sau originar al cuvântului este „aluat (sau cocă din făină de grâu) copt în cuptor, de obicei de formă rotundă, plină sau asemenea unei cununi" (uneori și cu alte forme). El este utilizat ca principal obiect de recuzită în scenografia multor obiceiuri populare tradiționale, dar, mai ales, este *dăruit* ca ofrandă rituală, în diferite ocazii, preoților (ca mijlocitori ai relației cu divinitatea sau cu spiritele strămoșilor), totodată dăruiți săracilor, copiilor, rudelor, vecinilor, în genere participanților la un eveniment. În relația spirituală care se creează cu acest prilej (de exemplu relația naș—fin, copil—moașă), în armonizarea relațiilor între cele două familii ce se unesc prin căsătoria tinerilor, *colacul* prin simbolica lui în totalitate pozitivă, cumulează multiple funcții cu rol benefic în comunicarea între membrii comunității. Dar el este cu precădere utilizat în ritualul funerar, *colacul* devenind marcă a obiceiurilor legate de moarte.

[81] *Ibidem*, p. 241.
[82] *Ibidem*, p. 238.
[83] *Ibidem*, p. 242.

https://biblioteca-digitala.ro

În context ceremonial și ritual, *colacul* poartă numeroase denumiri (vezi Chestionare AER, Ocupații). Am selectat spre exemplificare sintagme în care este inclus termenul *colac*, sintagme ce indică funcția sau destinația colacului.

Există denumiri generale: *Colaci de botez* sau *colaci de scăldătoare* (colaci dăruiți nașilor, cumetrilor sau moașei în obiceiurile legate de naștere); *colaci de nuntă* (colaci dăruiți mirilor, nașilor, cuscrilor, celor care îndeplinesc funcții în cadrul ceremoniei), *colaci de mort, colaci de scăldătoare* (colaci dăruiți personalului bisericesc, celor care îndeplinesc funcții în cadrul ceremoniei, tuturor participanților la înmormântare).

Colacul ia denumiri speciale în funcție de context, de timpul și spațiul oferirii lui și mai ales, în funcție de destinatar.

În contextul suitei ceremoniale a botezului și nunții, colacul, semn al sărbătorii, este dăruit în mod festiv în momente bine precizate ale scenariului ceremonial. Terminologia este bogată. La naștere *colac de mir* (pe care se dă darul), *colac de păr* (care se dăruiește la 1 an, la tăiatul părului) (Bacău, Răchițoasa), *colacul miresei* (atestat și „colacul bucuriei") — Bacău, com. Cleja), *colacul mirelui, colacii nașului* (nunului) — termeni generalizați la nivelul întregii țări, *colaci de schimb, colaci de conăcărie, colaci pentru vornicei* (Moldova), *colaci de brațe* (pentru iertăciune (Dobrogea), *colaci de cinste, colaci de mână, colaci de staroste, colaci de chemători, colaci de druște, colaci de stegari,* (Transilvania).

În contextul ritual al înmormântării, colacul, semn funerar, este dăruit cu o frecvență notabilă la nivelul întregii țări, *colacii popii, colacii mortului, colaci de împărțit* (termeni generalizați), *colaci de mână, colaci mari* (pentru cruce, prapure, steag, punți), *colaci de Panaghie* (Moldova), *colaci cu coarne* (pentru gropari), *colac de grumitaș, colac pentru alergători, colac de neamuri* (dăruit peste copârșeu), *colac de groapă* (dăruit peste groapă), *colaci de cântare, colaci de iertare* — Transilvania, *colaci femeiești, colaci bărbătești, (colaci de om), colaci de fată, colaci de băiat* — Muntenia, izolat Banat.

În unele zone, de ex. Oltenia, *colac* a primit și alte sensuri. Unul dintre acestea este: „bucăți de pâine cu colivă și lumânare pe ea" care se împart la înmormântare sau la date fixe din an când se pomenesc morții. În Vâlcea, acestea se numesc *boboneți*.

Prin extensiune semantică, *colac* a căpătat sensul de „*dar* sau *plocon* făcut de fini nașilor sau moașei" (în trecut desemna și darul oferit de țărani proprietarului moșiei pe care locuiau, în zile de sărbătoare). În acest caz, „*Colacii*" cuprind pe lângă pâine sau împletituri din aluat și alte daruri alimentare sau obiecte casnice sau de îmbrăcăminte. *Colacii moașei, Colacii nunului* sau nașului sunt expresii ce apar, în genere, în întreaga țară, dar cu precădere în Moldova și Bucovina, sugerând cu claritate sensul de *dar* al termenului *colac* în limbaj tradițional.

Colindeț

Etimologia termenului nu poate fi elucidată decât dacă îl încadrăm în familia lexicală căreia îi aparține. Din ea face parte *colindă* (cuvânt de origine latină — *calendae* — „întâia zi a unei luni") [84], verbul *colinda* (care

[84] S. Ispas, *Calendae, calendar, colindat*, în REF, tom. 40, 1995, nr. 4, p. 396.

https://biblioteca-digitala.ro

este un derivat de la *colindă)* și substantivul *colind* (care este un postverbal din *a colinda)*. Specialiștii lingviști atribuie un rol important în originea cuvântului *colindă* paleoslavului *koleda* (la rândul lui un împrumut din lat. *calendae)*. Drept urmare ei apreciază că termenul *colindeț* are o „etimologie multiplă internă" [85].

În lucrările lexicografice consultate, originea cuvântului este controversată. Astfel, în Dicționarul Academiei (DA), el este considerat un derivat de la subst. *colindă* + suf. *-eț;* în DLRM și în DEX este interpretat tot ca un derivat românesc, însă de la *colind* + suf. *-eț*. În sfârșit, I. A. Candrea îl consideră tot un derivat românesc dar de la verbul *colindá* (CADE, p. 308). Opinii recente optează pentru ideea că toate cele trei baze derivative au putut contribui la apariția în limbă a lui *colindeț* (cu varianta *colindreț*, înregistrată în DA și ilustrată prin citatul: „Auzi pe *colindreții* de azi recitând... frumoasele colinde" [86].

Semantismul termenului este multiplu. Un prim sens se referă la „colindă", deci el desemnează „cântecul popular cu conținut religios" (DA, s.v.) ce se cântă de grupuri de copii sau tineri la sărbătorile de iarnă. Un alt sens este cel de „colindător", ilustrat (tot în DA) prin versurile: „Colindeț, colindeț / Leagă baba de coteț / Și-o bate c-un făcăleț" (Pamfile, I, p. 357).

Cel mai important sens al termenului este cel de „colăcel de diferite forme, dar pot fi incluse și alte daruri (covrigi, nuci, mere etc.) ce se dau băieților care umblă cu colindele" (CADE)... „Sătencele obicinuiesc a dospi cocă pentru a face *colindeți* să le dea la copiii colindători" („Șezătoarea", IV, p. 23); „*Colindeții* în formă de opt se dau întru pomenirea pruncilor uciși de Irod" [87].

Colindeți este termen specific Munteniei: „Colindeții pentru colindători erau ca un covrig lungueț" (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Prahova, com. Starchiojd) „Colindeții... sunt colăcei mici, împletiți pentru colindători" (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Olt, com. Spineni). Termenul poate fi întâlnit însă și în Oltenia, Banat și Transilvania, consemnat fiind de ex. în jud. Hunedoara, com. Pui, sat Hobița, jud. Brașov, com. Lisa). Este sinonim cu *pițărăi, pițărași*, specific Transilvaniei, parte a Olteniei, cu *bobârnaci* — atestat în Muntenia (de ex. jud. Teleorman, com. Valea Călugărească — Arhiva I.E.F., Chestionar A.E.R, Ocupații) sau *bolindețe* (atestat izolat în Dolj, Olt): ...„*Bolindeți* sunt colacii ce se fac pentru colindători" (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Olt, com. Vâlcele sau com. Rusănești).

În unele sate se observă un transfer semantic, de ex. în jud. Olt, com. Schitu (vezi Chestionar AER, Ocupații), unde mucenicii sunt desemnați prin termenul *bolindeți*.

Revenind la colindeți, de remarcat că există expresia „a umbla cu colindețele", adică „a umbla cu colindul, a colinda": „E obicei la țară ca în noaptea Moș Ajunului, băieții să se adune la unul dintre dânșii și să vegheze până spre ziuă, când pleacă cu *colindețele*" (DA, s.v.); „Când eram

[85] T. Hristea, *Etimologia multiplă internă*, în „Limba română", an XX, 1971, nr. 5, p. 479.

[86] V. Păcală, *Monografia comunei Rășinari*, Sibiu, 1915, p. 187.

[87] I. Mușlea, O. Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hasdeu*, București, Ed. Minerva, 1970, p. 313.

https://biblioteca-digitala.ro

băiat, umblam cu *colindețele* pe la vecini" (inf. teren, Ofelia Văduva, jud. Teleorman, com. Suhaia).

Moș

Termenul *moș* face parte din vocabularul fundamental al limbii noastre și este considerat de specialiști un derivat invers sau regresiv de la *moașă* (comparabil cu alb. *moshe* — „vârstă"). Ultimele cercetări în domeniul termenilor de substrat afirmă că *moașă* este cuvânt de origine geto-dacă și că de la el s-a format în interiorul limbii române *moș* [88].

„Cuvânt polisemantic și de circulație generală în limba noastră", moș are ca sens de bază pe cele de „om bătrân, moșneag, unchiaș" [89]. Din multimea de sensuri a termenului reținem pe aceea care denumește (mai ales la plural) seria ascendenților mai îndepărtați, strămoșii. În obiceiurile populare, *Moșii* — zilele în care se fac slujbe și pomeni pentru morți — pot fi considerate adevărate *sărbători ale darurilor* (alimentare) ce și le fac oamenii unii altora.

De la acest sens mai general s-a dezvoltat un subsens care înseamnă „obiecte sau alimente date de pomană în ziua moșilor": „Această pomenire și jertfă, care constă mai cu seamă întru trimiterea de bucate și băuturi precum și a unor obiecte pentru mâncare și de băut apă, pe la vecini, la neamuri și mai ales copiilor sărmani de sufletul morților, se numesc pretutindeni, în toate țările locuite de români, *moși*" [91]. Expresiile consemnate pe teren în sate din Moldova și Muntenia „am împărțit moși", „am dus moși", „am căpătat moși", „am dat moși", confirmă această accepție. „Ca moși dăm străchini, urcioare, linguri, mâncare, păsat cu mei cu lapte" (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Constanța, com. Ostrov).

Termenul are și sensul de „colăcel oferit de ziua morților" împreună cu lumânare (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Caraș Severin, com. Berzasca), sens neconsemnat în nici una din lucrările consultate.

În cercetările pentru AER au fost atestați termeni derivați de la *moș* — *moșioaice* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Bacău, com. Glăvănești): „căni de lut cu grâu fiert în lapte ce se dau la Moșii... de vară" sau *moșori* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Vâlcea, com. Sutești: „După îngropare, în tinda bisericii se dau 44 de moșori cu 44 de batiste".

Cap

Substantivul *cap* continuă, în limba română, lat. *caput* (pl. *capita*). El a dezvoltat o mare bogăție de sensuri și a creat o familie frazeologică numeroasă în care intră zeci de locuțiuni și expresii (citate în DEX, DA, CADE, s.v.).

Pornind de la sensul lui fundamental indicat în DEX (s.v.) ca „Extremitatea superioară a corpului omenesc sau cea anterioară a animalelor unde se află creierul, principalele organe de simț și orificiul bucal", prin extensiune semantică, *cap* înseamnă „pierderea vieții, moartea". Considerat, totodată, a fi locașul sufletului, al vieții, o sinteză a întregii ființe, *capul* simbolizează

[88] G. Brâncuș, *op. cit.*, p. 101.

[89] V. Scurtu, *op. cit.*, p. 12.

[91] S. Fl. Marian, *Înmormântarea...*, p. 241.

https://biblioteca-digitala.ro

spiritul omului, care, prin el, supraviețuiește morții [91]. În această sferă semantică înglobăm modelările din aluat desemnate (în partea de sud a țării, pe alocuri în Moldova — Bacău, Vrancea, Vaslui — și Transilvania — Sibiu, Brașov) prin termenul *cap* (pl. *capete)*, modelări dăruite preotului în obiceiurile legate de moarte (la înmormântare sau la „soroace" — la trei zile, nouă zile, trei săptămâni, șase săptămâni, șase luni și apoi la fiecare an, timp de șapte ani sau mai mult).

În aceeași sferă semantică se situează termenul *căpețel* căruia i s-a stabilit etimologia din lat. *capitellum* (DEX, DA, s.v.) și care este definit prin „colac rotund care se duce la biserică la slujbele pentru pomenirea morților" (DEX, s.v.) sau „colac care se duce preotului..." (DA, s.v.).

Din cercetările noastre de teren rezultă că mai ales în Muntenia și Oltenia (Mehedinți, Gorj), termenii *cap, capăt, capete,* și *căpețel, căpițel* sunt sinonimi, desemnând un colac (de obicei colacul mare sau Năpurojnița), dar de cele mai multe ori desemnând mai mulți colaci la un loc (fiecare purtând un nume): „Capul pentru popa e format din Năporojnie, Drept Dumnezeu, Arhanghelu, Maica Domnului, Lăturghia, colaci femeiești sau bărbătești..." (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Teleorman, com. Moșteni).

Uneori, termenii desemnează totalitatea colacilor ce se modelează la înmormântare, cuprinzând și „colacii mici", de împărțit sau „boboroade" — colacii care se dăruiesc tuturor participanților — (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Ialomița, com. Lupșanu; Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Argeș, com. Costești).

Pe alocuri, colacii modelați pentru a fi dăruiți preotului la înmormântare sunt desemnați prin sintagma *capăt de țărână* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Ialomița, com. Miloșești), *căpețel de țărână* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Argeș, com. Costești), *capul de țărână* (Arhiva I.E.F., (Chestionar AER, Ocupații, jud. Olt, com. Rusănești) ...„La înmormântare se face deodată *capul de țărână* și *capul de 3 zile* (inf. teren, Ofelia Văduva, jud. Ialomița, com. Sudiți).

Întâlnim, de asemenea, *capul căpețelului* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Olt, com. Curtișoara) sau *capătul căpețelului* (Arhiva I.E.F., Chestionar AER, Ocupații, jud. Prahova, com. Păcureți) ...„*capul căpețelului* are în el prescure, Năporojnie, Drept Dumnezeu, Aranghel, Avram, colac de bărbat (sau de femeie, băiat, fată)" (inf. teren Ofelia Văduva, jud. Olt, com. Oboga).

Prinos

Lucrările lexicografice consultate stabilesc originea slavonă *(prinosŭ)* a termenului și sensul lui clar în ritualurile religioase, în care înseamnă „ceea ce se oferă ca dar (în semn de venerație, de mulțumire sau pentru realizarea unui scop) unei divinități sau unui sfânt".

Prinos are ca sinonime *jertfă, ofrandă, plocon,* desemnând, prin extensiune semantică, și „darul oferit unui stăpânitor" (DEX, s.v.).

Semantica termenului în obiceiurile populare tradiționale vizează *pomana,* „ceea ce se dăruiește în amintirea morților".

[91] J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, Ed. Artemis, 1994, p. 244.

https://biblioteca-digitala.ro

Sensul special al cuvântului, mult utilizat în obiceiuri, este cel de „colac mare dăruit preotului la înmormântare sau la parastase". Cu acest sens a fost preponderent consemnat în cercetările pentru AER (vezi Arhiva I.E.F., Chestionare, Ocupații, de exemplu: jud. Hunedoara, com. Zam, sat Almaș — Sălișteː jud. Covasna, com. Bretcu, jud. Sălaj, com. Fildu de jos, dar și, izolat, în Moldova, de ex. jud. Neamț, com. Ștefan cel Mare, sau Oltenia, jud. Vâlcea, com. Voineasa, jud. Gorj, com. Peștișani).

Dar termenul apare, și în obiceiurile de botez sau nuntă în Transilvania, de ex. (Arhiva I.E.F., Chestionare, Ocupații, de exemplu, jud. Hunedoara, com. Bulzeștii de Sus, jud. Sibiu, com. Șeica Mare sau jud. Covasna, com. Bretcu). Totodată el este utilizat pentru desemnarea colacului (de dimensiune mare și ornamentat cu atenție sporită) ce se duce la biserică la date calendaristice fixe, de exemplu în Oltenia: „La pogorârea duhului sfânt sau duminica Rusaliilor, toți oamenii duc *prinoase* la biserică" (dintr-un răspuns la chestionarul lingvistic al lui B. P. Hasdeu, consemnat în DRL) sau, în același dicționar: „La Sfântu Niculaie se duc (la biserică) colaci care se numesc *prinoase (Atlasul lingvistic român*, vol. I, 777/96).

Cu forma *prinoase*, noi l-am identificat în jud. Gorj, com. Prigoria sau com. Runcu, jud. Vâlcea, com. Câineni etc.

Modelarea prinosului (care impune norme speciale) a creat rolul de *prinosiță* — „femeie curată și cinstită" sau „o văduvă sfântă", „din familie de frunte", care prepară prinosul pentru mesele de pomană ce se organizează în zona Lăpuș (dar și în alte zone ale Transilvaniei) la Moși [92]. Izolat, „prescurărița face și *prinosul*", conform informațiilor noastre de teren din jud. Hunedoara, com. Zam, sat Almaș — Sălișteː

Prin extensiune semantică, *prinos* înseamnă, în unele zone din Oltenia, „o pâine cu colivă pe ea care se duce la biserică" (inf. teren O. Văduva, jud. Vâlcea, com. Sălătrucel).

În structura semantică a termenului intră și sensuri abstracte cum ar fi cel de „sacrificiu făcut în slujba unei cauze, a unei idei" sau de „omagiu adus cuiva în semn de devotament, de admirație, de recunoștință, de mulțumire".

★

În sfera semantică a *darului-colac* includem și alți termeni ce au tangență cu actul dăruirii. Din lipsă de spațiu, îi prezentăm foarte pe scurt: *colăcime, colăcar, colăcer* (din familia etimologică și lexicală a lui *colac*), *sâmbecioară* (derivat diminutival de la sâmbătă — sl. *sonbota*), *parastas* (etimologie multiplă — sl. *parastasŭ* și ngr. *parástasis*), *prescură* (sl. *proskura*) *stolnic* (sl. *stolĭnikŭ*).

★

Studierea etimologiei termenilor specifici actului dăruirii relevă preponderența celor de origine slavă (17), cu mențiunea că trei dintre ei au etimologie controversată *(cumetrie, călțunar, parastas)*. Termenii de origine latină sunt în număr de cinci *(schimb, cap, ospăț sacrificiu, comândare)*, iar cei din substratul lexical autohton, doi *(moș* și *abur)*.

[92] Pamfil Bilțiu, *Moșii de peste an în zona Lăpuș*, în REF, tom. 31, 1986, nr. 2, p. 158.

https://biblioteca-digitala.ro

Predominarea termenilor de origine slavă în domeniul *darurilor* este explicabilă având în vedere rezultatele cercetărilor lui Ovid Densusianu „O statistică a cuvintelor latine și slave care sunt cel mai des folosite, și nu în limba cultă, mai mult sau mai puțin latinizată, ci în cea populară, ar fi cu siguranță instructivă. Ea ne-ar arăta cât e de mare numărul cuvintelor slave, care sunt tot atât de adânc înrădăcinate în limbă, tot atât de expresive și de vii ca cele care se trag din latină" [93].

Elementele slave pătrund în limba română începând cu secolul al VI-lea și procesul durează multe secole la rând (chiar și după apariția primelor texte românești). Majoritatea, însă, pătrund în secolele VI — VII, formând stratul cel mai vechi al împrumuturilor slave din limba noastră. Pătrunderea acestor elemente este anterioară procesului de creștinare a slavilor, proces început ca urmare a contactului cu populația autohtonă, a cărei creștinare debutează încă din sec. II — III în Dacia, iar în Dobrogea încă din a doua jumătate a secolului I (proces care cunoaște o dezvoltare masivă după retragerea aureliană) [94]. Creștinarea popoarelor slave înconjurătoare se petrece deci, mai târziu, (adoptarea oficială a creștinismului de către bulgari și sârbi în sec. IX, de polonezi și unguri în sec. X), dar la nivelul limbii se constată influențe notabile.

„În perioada coexistenței româno-slave, aproximativ între sec. VI/VII și XI/XII pe întreg teritoriul de romanizare al Daciei, Moesiei și Traciei s-a produs „încrucișarea de limbă", adică influențarea deosebit de intensă și adâncă a limbii romanice-române din partea limbii slave" [95].

Împrumuturile lingvistice înregistrate în acest proces îndelungat demonstrează că deși românii cunoscuseră creștinismul în forma lui latină în primele secole (majoritatea cuvintelor referitoare la noțiunile fundamentale de credință sunt de origine latină), contactul ulterior cu slavii, și mai ales cu biserica slavă întemeiată de Metodiu și Chiril în sec. IX contribuie la îmbogățirea terminologiei legate de cultul religios și organizarea bisericească, domenii în care darul și ofranda ocupă un loc important. Noii termeni se suprapun peste cei vechi, romano-români, cum îi numește I. I. Russu [96], înlocuindu-i treptat în limbajul curent. Privite în acest context istoric, darurile și ofrandele precreștine (existente, de fapt, de la începuturile civilizației umane) sunt structurate sub influența Bisericii creștine într-un sistem bine ordonat, cu funcții precise și reguli clare, prescripții și interdicții de timp și spațiu stabilite prin norme fixate de biserică.

Prin răspândirea ideilor creștine privind iubirea aproapelui, caritatea, mila, efectele izbăvitoare ale dărniciei, creștinismul contribuie la diversificarea formelor darului, îmbogățirea conținutului și, implicit, a terminologiei aferente păstrată, mai ales, în limbajul popular.

★

Privind semantica termenilor, observăm că sunt termeni specifici contextului sărbătoresc *(dar, cinste, plocon, vedre, ospăț, cumetrie)*, termeni

[93] O. Densusianu, *Istoria...*, vol. I, p. 161.

[94] M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, vol. I, p. 59.

[95] I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 220.

[96] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

specifici contextului funerar *(pomană, jertfă, sacrificiu, abur)* cât și termeni ambivalenți, care își schimbă semantica după context *(colac, praznic, prinos, stolnic)*.

Majoritatea termenilor prezintă un polisemantism accentuat, sensurile lor multiple, uneori figurate sau metaforice, adecvate contextului în care apar, dovedind posibilitățile expresive ale limbii *(vedre, cinste, plocon, schimburi)*.

Se constată, totodată, multiple sinonimii sau relații de sinonimie între cuvinte cu etimologii diferite dar cu sfere semantice care coincid sau se acoperă parțial relevând unitatea lor semantică *(pomană, jertfă, sacrificiu* sau *ospăț, cumetrie, praznic)*.

Plasați în structuri bine precizate ale sistemului darurilor tradiționale, termenii specifici prin semantismul lor corect conturat relevă coerența sistemului, logica lui structurare și funcționare, importanța lui deosebită în modele de viață tradițională. Prin varietatea și bogatele lor semnificații, ei subliniază locul important al darului în viața tradițională ca element de comunicare, dar, în mod special, ca fenomen cu valoare culturală marcată datorată implicațiilor sale în întreaga spiritualitate populară.

DICȚIONARE CONSULTATE

1. CADE = I. A. Candrea și Gh. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*, București, Editura „Cartea Românească", 1926—1931.
2. DA = *Dicționarul limbii române* (Sextil Pușcariu, București, 1930—1948).
3. DLR = *Dicționarul limbii române* (DLR). Serie nouă, București, Editura Academiei, 1965—1995.
4. DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei, 1975.
5. DLRM = *Dicționarul limbii române moderne*, București, Editura Academiei, 1958.
6. DOOM = *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (redactor responsabil: Mioara Avram), București, Editura Academiei, 1982.
7. HEM = B. Petriceicu-Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, București, 1886—1898.
8. TDRG = H. Tiktin, *Dicționar român-german (Rumänisch-deutsches Wörterbuch)*, vol. I — III, București, 1895—1925.
9. Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, ediția a VIII-a, Craiova, Editura „Scrisul Românesc", 1930.
10. August Scriban, *Dicționaru limbii românești*, Iași, 1939.

https://biblioteca-digitala.ro

The Terminology of the Gift

(Abstract)

Considering the facts of the language the author aims to reconstitute aspects of the traditional way of thinking regarding the significances of the gift as well as the act of the giving in the folk culture.

The gift (like the language) has major socio-cultural implications. It belongs to the sphere of the communications by the bilateral relations created in the process of giving and accepting the gift, as well owing to its capacity to transmit messages from the donor to the receiver (and viceversa). At the same time, the gift, having many significances, is a main component of the cultures of the traditional communities, its presence in all folk customs being remarkable. Accordingly to the given context the gift imposes a special terminology, of a great variety, which contributes to the accuracy of the communication.

In the paper 24 terms are considered, all belonging to the semantic field of the gift, as elements which underlined the cultural value of the gift in the traditional universe, its important social impact, its role in interhuman communication.

The study of the etymology of the terms revealed the preponderence of those of Slavic origin but also the presence of the Latin ones as well as from the autohthon lexical substratum. This fact can be explained because although the Romanians knew the Christianity in its Latin form since the first centuries, the late contact with the Slaves and especially with the Slavic Church set by Metodiu and Chiril in IX century contributed to the enrichment of the terminology connected to the religious creed and church organization, fields where the gift and the offering have a very important place.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MENTALITATE POPULARĂ ȘI GOSPODĂRIE TRADIȚIONALĂ

MONICA BUDIȘ

Rezumându-ne numai la definiția din „Dicționarul explicativ al limbii române", prin mentalitate se înțelege „felul particular de a gândi al unui individ sau al unei colectivități" [1].

Studiul gospodăriei tradiționale duce la concluzia că între aceasta și mentalitatea populară există numeroase fire de tangență, mentalitatea populară reflectându-se ca într-o oglindă în structura și funcțiile gospodăriei tradiționale.

Aspectele sunt numeroase. Ne vom opri numai la câteva, urmând ca această problemă să fie aprofundată în studii ulterioare.

Teritoriul aferent oricărui sat din spațiul carpato-danubian *a fost gândit de țăranul român*, ca membru al colectivității din care făcea parte, *ca un sistem, ca un „tot" unitar, fiecărei palme* de pământ dându-i-se o utilizare precisă. Modalitatea de folosire a fiecărei categorii de teren a creat, în ultimă instanță, ocupația, aceasta la rândul ei solicitând un anumit tip de adăpost, cu funcții bine precizate. *Nimic nu este făcut la întâmplare.* În cadrul sistemului, fiecare rotiță trebuia să funcționeze ireproșabil, ea antrenând la rândul ei alte și alte rotițe, uzarea uneia provocând tulburări ale întregului sistem.

Existența sau inexistența unor anexe gospodărești în perimetrul aceluiași sat, numărul, mărimea, materialele și tehnicile de construcție utilizate demonstrează, în mod evident, atât statutul social, starea materială și puterea economică a gospodarului respectiv, cât și gradul de ierarhizare a mentalității. Este vorba de „eul", orgoliul personal, de întrecere între săteni, de a se distanța prin cât mai multe elemente de semenii cu un statut social mai modest.

Ca în toate domeniile vieții umane și în privința gospodăriei rurale, a existat pe parcursul istoriei, pe de o parte conștiința tradiției locale, a încadrării într-un arhetip local, ori a „modei"; pe de alta — dorința ca gospodăria personală să reflecte, cât mai fidel posibil, atât funcția pragmatică, cât și pe cea social-estetică, să se deosebească prin ceva de restul gospodăriilor din sat.

Mentalitatea populară, determinată de un complex de factori condiționanți, s-a răsfrânt asupra tuturor construcțiilor. În cele mai multe părți ale țării, cu unele excepții, la întemeierea unei gospodării, *încă de la început a fost gândit spațiul pentru locuință, în funcție de aceasta fiind căutat locul tuturor celorlalte acareturi.* Aspectele ce reflectă corelația: mentalitate—gospodărie

[1] *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei, 1984, p. 539.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 65—70

https://biblioteca-digitala.ro

tradițională sunt variate și complexe. Vom aminti numai faptul că în majoritatea localităților țării, chiar apariția celei de a treia încăperi, cu funcția de „odaie curată, bună", era în fond o problemă de mentalitate. Această cameră a devenit încet-încet depozitar al lucrurilor neutilizabile în mod curent, a obiectelor ce trebuiau date ca zestre fetelor la căsătoria lor; era folosită numai în cazuri excepționale: la sărbători mari, cu ocazia primirii unor oaspeți de seamă, la nunți, botezuri etc. Uneori, întreaga casă era păstrată pentru situații deosebite, de tipul celor amintite mai sus, familia locuind într-o casă separată, câteodată sub același acoperiș cu grajdul. Deasupra ambelor spații se făcea adăpostul pentru fân: Secăria (jud. Prahova), Luncile (jud. Buzău), Hârsești (jud. Argeș), Sobatu (jud. Călărași).

Locul cel mai important, după locuință, revenea adăposturilor pentru animale, care în majoritatea cazurilor erau un fel de ax polarizator al celorlalte anexe.

În anchetele de teren desfășurate la nivelul întregii țări, nu rareori, ne-a fost dat să consemnăm, că anumite anexe gospodărești erau făcute numai de către cei mai înstăriți, sau după o foarte frumoasă expresie transilvăneană de „cei care erau mai gazdă", mai „găzdoși". Decodificarea semantică a acestei sintagme vine în sprijinul afirmațiilor de mai sus. Astfel, dacă pentru unele areale ale țării, coexistența mai multor tipuri de adăposturi făcând parte din aceeași categorie etnografică era generalizată pentru toate straturile sociale componente ale așezării respective, pentru altele numai anumite tipuri de construcții erau executate, nu în mod exclusiv, dar majoritar de către cei cu o putere economică mai mare. Fără să dăm o listă exhaustivă, vom explica printr-o serie de situații. În vatra satelor, în unele localități ale țării, își făceau grajduri, numai „cei mai înstăriți", la Polovragi și Prigoria (jud. Gorj); ocol pentru viței: Tinca (jud. Bihor).

Amplasarea construcțiilor pentru animale era și ea judicios gândită: uneori cât mai aproape de casă, chiar în prelungirea acesteia, cu acoperiș unic sau independent de locuință, în scopul unei cât mai bune supravegheri a animalelor. Și organizarea adăposturilor pentru animale în paralel cu casa avea același scop.

În alte părți din țară, locul grajdului era gândit cât mai departe de casă, urmărindu-se evitarea mirosurilor neplăcute, însă, cât mai aproape de grădină, în ideea facilitării scoaterii gunoiului direct spre aceasta.

În multe ținuturi din Transilvania de nord, Moldova de nord, Banat, deși grajdul se făcea în prelungirea locuinței, spațiul intermediar dintre casă și grajd era gândit pentru șopru (șură).

Exemplificările privind reflectarea factorilor social-economici în mentalitatea populară și în ultimă instanță în existența sau nonexistența diferitelor anexe gospodărești pot fi urmărite pe toate categoriile de construcții. *Fânarele* erau apanajul prioritar al celor cu un statut social-material mai ridicat la: Luncile (com. Lopătari, jud. Buzău), Prunișor (jud. Mehedinți), Ceica (jud. Bihor); *plevăriile* la: Macea (jud. Arad). Adăposturile pentru păstrarea nutreturilor se făceau în așa fel, încât accesul oamenilor cu carele pline cu fân să fie cât mai ușor. Șurile din Transilvania aveau, de multe ori, două rânduri paralele de uși: unele spre curte, altele spre grădină, pe unde era facilitată scoaterea gunoiului de la animale, pentru fertilizarea terenului de cultură. Tot în privința amplasării, trebuie notat faptul că locul *bucătăriilor de vară*, era, fie în prelungirea casei, fie în paralel cu ea, în colțul

https://biblioteca-digitala.ro

dinspre stradă. Scopul era buna supraveghere contra incendiilor, dar și scurtarea distanțelor dintre locuință și bucătărie.

Uscătoriile de fructe erau aproape invariabil plasate în livezile de pomi fructiferi.

Pentru adăpostul cerealelor, dacă în unele regiuni ale țării: Câmpia Română, cu cele două areale mari (Oltenia, Muntenia), Bărăgan, Dobrogea etc,. pătule mai mari sau mai mici avea toată lumea, în alte zone din țară, pătule își făceau numai cei cu pământ mai mult; exemplu: Roșia și Tinca (jud. Bihor), Ciolpani, Bucșani (jud. Giurgiu), Slătioara (jud. Vâlcea). La Căianu Mic (jud. Bistrița-Năsăud) „cu cât erai mai gazdă, cu atât îți făceai coșteiul sau găbănașul mai mare și mai îngrijit".

În privința pătulelor trebuie remarcate și alte aspecte ce țin de mentalitatea populară. Se urmărea ca pătulele să fie făcute în locuri cât mai însorite și cât mai în bătaia curenților de aer, scopul fiind uscarea cât mai sigură a rezervelor alimentare, evitarea deteriorării lor.

Cel mai adesea, pătulele se construiau la înălțimi apreciabile, deasupra unor furci înfipte în pământ, în ideea împiedicării rozătoarelor să pătrundă în aceste depozite de cereale. Dar ceea ce ni se pare mai interesant sunt două fapte cu arie de răspândire destul de mare.

— pătulele se construiau cât mai aproape de poartă „să se vadă că respectivul proprietar este gazdă", la: Șeica Mare, Săcădate, Avrig (jud. Sibiu), Săcel (jud. Harghita), Beica, Ogra (jud. Mureș), Căianu Mic (jud. Bistrița Năsăud), Cireșu, Podeni (jud. Mehedinți), pe valea Oltului etc.; uneori chiar în afara gospodăriei: Șeica Mică (jud. Sibiu).

— pătulele trebuiau să fie pline tot timpul anului: de la recoltare până la însămânțare, exemplu: Romos (jud. Hunedoara), Belin (jud. Covasna), Lisa (jud. Brașov), Ciocănești (jud. Dâmbovița).

Pătulul, poate mai mult decât alte anexe gospodărești trebuia să reflecte cât de gospodar era stăpânul său. Un pătul din care se terminau produsele înainte de perioada însămânțării, un animal slab, prost întreținut și alte indicii asemănătoare erau în mentalitatea sătească semne de sărăcie, de nejudicioasă gospodărire a avutului familiei respective. Nu rareori, ne-a fost dat să auzim în cercetările de teren că mulți țărani împrumutau sau cumpărau porumb de la vecini, pentru a nu fi judecați ca atare de către comunitatea rurală.

La fel *magaziile pentru cereale sau pentru produse viticole și pomicole*, cu frecvență mare, nediferențiate din punct de vedere social în unele zone, în altele marchează statutul social-economic; exemplu: Belin (jud. Covasna), Pitaru (jud. Dâmbovița), Sângeru, Lipănești (jud. Prahova), Bozioru, Mihăilești, Pogoanele (jud. Buzău), Roata de Jos, Buturugeni, Gostinari, Schitu, Greaca (jud. Giurgiu), Petrăchioaia (jud. Ialomița), Slătioara (jud. Vâlcea), Prunișor, Gârla Mare (jud. Mehedinți), Peștera (jud. Constanța), Boju (jud. Cluj), Casimcea (jud. Tulcea), Berlești (jud. Gorj), Tinca (jud. Bihor), Jorăști, Nicorești (jud. Galați), Sărulești, Spanțov (jud. Călărași), Valea Măcrișului (jud. Ialomița), Vetrișoaia (jud. Vaslui), Zăpodeni (jud. Neamț) etc. La Pârvești (comuna Costești, jud. Vaslui), numărul compartimentelor pentru cereale era în raport direct proporțional cu situația materială a gospodarului respectiv. În timp ce, cei mai săraci își țineau cerealele în lăzi de proporții nu prea mari, „bogații" aveau „hambare" mari cu despărțituri separate pentru grâu, secară, ovăz, orz etc.

https://biblioteca-digitala.ro

Și alte anexe se bucurau de un regim preferențial, atât în vatra, cât și în hotarul satelor.

Lista ar putea continua la nesfârșit. Este ușor de înțeles că, dacă existența ori inexistența acareturilor gospodărești constituie o „marcă" a statutului social-economic, cu atât mai mult numărul, mărimea și materialele de construcție pentru anexele gospodărești erau în relație directă cu situația materială a locuitorilor. Cărămida, țigla, tabla, cu un preț de cost mai ridicat, și-au făcut simțită prezența, inițial la oamenii „mai cu vază" din sat și numai după aceea și la alți membri ai colectivităților rurale românești.

Și orientarea locuinței în raport cu drumul și cu punctele cardinale, este, până la un punct, *o problemă de mentalitate.* În Muntenia și Oltenia, în Dobrogea și Moldova, criteriul precumpănitor în această privință a fost în funcție de punctele cardinale. Astfel, majoritatea locuințelor, de multe ori și a grajdurilor, era îndreptată cu fața către sud. Ca frecvență urma orientarea spre est. Explicația este, în primul rând, de natură pragmatică: casa să fie expusă cu fața la soare pentru a beneficia de cât mai multă lumină și căldură și pentru a fi ferită de crivățul rece care bătea din nord, nord-est. Transpusă pe plan magic, aceasta se traduce printr-o reminiscență a cultului soarelui, cult atât de frecvent la multe comunități primitive, inclusiv la strămoșii noștri. Atât funcția practică, cât și cea magică sunt totodată vădite aspecte de unitate și continuitate pe meleagurile carpato-danubiano-pontice.

Trecătorul obișnuit sau omul de cultură, călător prin satele transilvănene (și bănățene) ale zilelor noastre va întâlni situații cu totul deosebite față de cele patru (foste) mari provincii istorice. În nordul și centrul Transilvaniei, în unele localități ale Banatului montan, va fi întâmpinat de case care se înșiră ca mărgelele, toate sau aproape toate cu „frontul" direct spre ulițele înguste, șerpuitoare, ce urmăresc firul vreunei ape sau al vreunui drum. În Câmpia Transilvaniei și în Câmpia de Vest a țării, chiar dacă locuințele se construiau cu „frontul" spre drum, ulițele erau largi, perfect geometrice cu o piață în centru. Persoanei neavizate îi va fi greu să creadă că, într-un trecut mai îndepărtat situația din aceste areale era cu totul alta și că aici trebuie făcută distincția între „stratul străvechi, autohton, de arhitectură românească" [2] și cel care se conturează tot mai mult, de la începutul (pentru Banat) și sfârșitul (pentru Transilvania) secolului al XVIII-lea. Înaintea secolului al XVIII-lea, locuințele din Banat și Transilvania încadrându-se în „stratul străvechi de arhitectură" erau retrase spre mijlocul curții cu o distanță apreciabilă de la drum, orientate tot spre sud și est, la fel ca și în Țările Române. Numai dispozițiile administrative referitoare la colonizarea și „aducerea la linie a satelor" au fost cele care au decis orientarea actuală a casei bănățene ori transilvănene.

Chiar și în condițiile în care administrația imperială austriacă hotăra ca spre drum să fie latura îngustă a casei, săteanul nu a renunțat la o tradiție de construcție bimilenară, încercând să împace tradiția cu dispoziția. Așa că el și-a făcut locuința cu latura îngustă („frontul") la stradă, dar fața casei a avut grijă să o orienteze tot spre sud. Desigur că, o dată înrădăcinată această obligativitate de orientare a casei în raport cu drumul, ea va fi devenit în scurt timp o „modă".

[2] Paul Petrescu, *Contribuții la studiul arhitecturii populare din Banat,* în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1959—1961", Cluj-Napoca, 1963, p. 160—170.

https://biblioteca-digitala.ro

Procesul de transformare a locuinței bănățene și transilvănene (la drum nemaifăcându-se o singură cameră, ci două-trei) începe în secolul al XIX-lea. Punctele cardinale exercită din ce în ce mai puțină influență asupra orientării locuinței.

Casa devine din perpendiculară pe uliță, paralelă cu ea, intrarea făcându-se tot prin curte. Începând cu primele decenii ale secolului al XX-lea, acest proces se va generaliza.

Indiferent de poziția casei (cu „frontul" sau cu fața la uliță) se constată schimbări notabile de mentalitate: dacă inițial, construcția casei în acest mod a răspuns unei exigențe administrative, o dată cu transformarea ei în modă, locuitorul acestor zone a devenit mai egoist, mai interiorizat, mai puțin comunicativ. Închiderea pe două, trei și patru laturi a gospodăriei, imposibilitatea de a vedea din exterior spațiul interior al acesteia, l-a făcut pe gospodarul din aceste areale să gândească: „îmi fac casa astfel, deoarece „nu trebuie ca vecinul să știe ce am în curtea mea". Este o explicație frecvent întâlnită în satele bănățene și transilvănene.

Mutații în orientarea locuințelor se produc și în fostele Țări Românești, în sensul că și aici punctele cardinale tind să-și cedeze prioritatea în favoarea drumului, care devine arteră polarizatoare. Casa se apropie de drum, dar își păstrează multe din caracteristicile tradiționale: gospodăria este împrejmuită cu gard, între gard și casă rămânând un spațiu pe care se cultivă legume și flori. Casa își menține acoperișul în patru „ape", iar amplasarea anexelor gospodărești rămâne destul de aerată, neîntâlnindu-se niciodată (până în prezent) închiderea curții pe trei și patru laturi, așa cum se întâmplă în Transilvania. Este ușor de înțeles că, toate aceste transformări aduc după ele modificări în orientarea tuturor anexelor.

„Felul particular de a gândi al unui individ sau al unei colectivități" se concretizează, bineînțeles și în explicitarea tuturor fenomenelor naturale ori antropice, a oricărui eveniment cosmic, în interpretarea tuturor aspectelor, mai apropiate sau mai îndepărtate în raport cu individul ori cu comunitatea respectivă. Toate datinile și obiceiurile, toate ritualurile și ceremonialurile se derulează după scenarii bine gândite *ab initio*. Pornind de la explicații aparent simpliste „așa e obiceiul, așa am apucat, așa e bine" până la determinări detaliate ce denotă bun simț nativ, cunoaștere empirică a unor realități istorice, sociale, culturale, țăranul român gândește și explică de ce a făcut așa și nu altfel pentru orice fapt pe care îl întreprinde. Chiar dacă este vorba de o tradiție și de perenitatea ei, preluarea nu este stereotipă, ci dinamică, adaptabilă la situații concrete; nimic nu rămâne fără aplicație practică și fără o explicație. Iată câteva dintre cele referitoare la obiceiurile de construcție. La edificarea pereților, în multe localități din țară, ni s-a răspuns că atunci când era vorba de clădiri mai mari sau de biserici „făcea un farmec, căuta un om pe care îl chema Stan sau Oprea, ca să stea, să oprească zidăria, să nu se surpe; îi lua măsura fără știrea lui, deoarece în scurt timp omul acela urma să moară. S-auzea cum țipa în zid. Dacă nu

https://biblioteca-digitala.ro

găsea un om cu numele ăsta nu zideau" [3]. Informația este cu atât mai interesantă, cu cât este atestată și în literatura de specialitate [4].

O deosebită importanță prezenta sfințirea nu numai a locului de casă, cât mai ales a construcției finite, care se făcea atât când era vorba de case, cât și de fântâni, de cruci și troițe, de poduri și podețe, de grajduri. Preotul făcea o slujbă la locul respectiv. Deși pare un rit, istoricește vorbind, mai nou, credem că el are la bază credințe mult mai vechi, ce făceau parte din ciclul riturilor menite să răscumpere locurile de la forțele pământului și să îmbuneze aceste puteri. Și tot așa, explicații există pentru orice fapt de folclor: păsărelele ce-și fac cuibul pe sub diversele acoperișuri sunt aducătoare de noroc și bună stare, distrugerea cuibului putând aduce mari nenorociri proprietarului. „Cuibul păsărilor, în special al rândunelelor, este păcat să-l strici, deoarece ele au depus muncă multă. Numai câte cioculețe de material au adus ele. Și apoi rândunelele nu vin la orice casă, ci numai unde simt ele că sunt oameni buni" [5], „te gândești și la noi, dacă noaptea vine cineva să ne dărâme casa nu este bine" [6].

Tuturor interdicțiilor și predicțiilor li se găsește o justificare.

În concluzie, am punctat numai câteva aspecte menite să evidențieze corelația: mentalitate populară, gospodărie tradițională.

La mentalité populaire et la maisnie traditionnelle

(Résumé)

L'exposé se propose de souligner quelques aspects consernant la corrélation entre la mentalité populaire et la maisnie.

On peut constater que l'espace de n'importe quel village roumain et la place de la maisnie ont été pensés par le paysan roumain comme un système, comme un tout entier unitaire (à chaque motte de terre il donne une utilisation très précise). A l'intérieur du système, chaque petit roue entrainant les autres d'en devait fonctionner irréprochablement. Si l'une d'entre elles s'était détériorée, tout le système serait compromis.

Les éléments mis en évidence dans cette part sont ceux liés à la modalité dans laquelle le nombre et la grandeur des bâtiments annexes, leur emplacement à l'intérieur de la ferme paysanne ou leur rapport entre eux et à la maison, en liaison avec les points cardinaux et avec autres facteurs, ainsi que les catégories de matériel de construction etc., marquent autant le statut social des membres de la communauté villageoise, que la mentalité rurale. Dans la mentalité populaire, on met un accent tout à fait particulier sur la relation entre les aspects utilitaires ainsi qu'esthétiques.

[3] Informație teren, Cristea D. Labă, născut 1893, Lopătari, Buzău, culegător Monica Budiș.

[4] Ion Taloș, *Riturile de construcție la români*, în *Folclor literar*, II, 1968, p. 261—262, nota 273, citând și răspunsurile la Chestionarul Hasdeu; Theodor Pamfile, *Mitologie românească*, București, 1908, p. 222; referiri similare există pentru balada sârbească; confirmă Ovidiu Papadima, *Neagoe Basarab, Meșterul Manole și vânzătorii de umbre*, în „Revista de etnografie și folclor", București, Editura Academiei, tom VII, 1862, nr. 3—4, p. 70: „La începutul baladei sârbești c. cetății Skadar există episodul căutării copiilor Stoian și Stoiana pentru a fi ziditi".

[5] Informație teren Maria Dumitrescu, născută 1910, Mărunțișu, Buzău, colegător Monica Budiș.

[6] Informație teren, Mihai Căpraru, născut 1906, Sângeru, Prahova, culegător Monica Budiș.

https://biblioteca-digitala.ro

HABITATUL TRADIȚIONAL TURC DIN DOBROGEA

MARIA BÂTCĂ

Cercetările de teren cu caracter socio-etnografic întreprinse în satele cu populație de origine turcă din Dobrogea, reconstituie astăzi trăsături ale unei tradiții specifice în modul ei de viață, în componentele acestuia: arhitectură, interior, port, care o singularizau în mijlocul unor neamuri deosebite. Așezarea grupurilor de populație, venite în etape succesive din Orient și stabilite pe coasta vestică a Mării Negre, în centrul și sudul provinciei Dobrogea, în condiții istorice specifice, a favorizat păstrarea tradiției ca semn al menținerii și perpetuării etnice, putându-se urmări coordonatele în care a evoluat o artă de o remarcabilă originalitate. Totodată, conviețuirea îndelungată a populației de origine turcă, pe un spațiu geografic restrâns, cu neamuri diferite, a înlesnit și ea menținerea cadrului și a condițiilor de viață proprii acestei etnii.

Alături de alte aspecte ale culturii populare, arhitectura cât și organizarea și amenajarea interiorului locuinței tradiționale țărănești prin coordonatele sale de ordin social, economic, tehnic și artistic, identifică și definesc o etnie, caracterizează modul de viață al unei populații, indicând nivelul său de civilizație.

Puternic influențat de condițiile mediului natural, de ocupații, de stadiul dezvoltării tehnice, de schimburile culturale, cât și de universul spiritual al comunității respective, habitatul rural tradițional răspunde unor multiple rațiuni: funcționale, estetice, religioase, individuale și sociale.

Condițiile de relief și climă, caracteristice Dobrogei, au impus tipul de locuință dezvoltat pe orizontală, iar materiile prime au determinat tehnicile și soluțiile constructive.

Dacă mediul natural, materialele de construcție și tehnicile au fost aceleași pentru toate neamurile stabilite pe aceste meleaguri, în schimb formele particulare de viață socială tradițională și-au pus amprenta, reflectându-se în arhitectura țărănească, dar mai ales în organizarea și amenajarea interiorului locuinței.

Informațiile scrise, referitoare la așezările turce din Dobrogea, sunt sărace, fapt explicabil prin aceea că populația turcă constituia o comunitate închisă, care nu permitea imixtiunea străinilor. Cele mai multe date apar în memoriile unor călători ca Dousa în secolul al XVI-lea, Evlia Celebi la jumătatea veacului al XVII-lea, Schlatter în prima parte a secolului al XIX-lea, C. Allard la mijlocul secolului al XIX-lea, interesați să cunoască modul de viață al acestei populații. Sunt însemnări succinte, observații făcute în grabă asupra așezărilor turcești, cu case scunde, în care cele mai multe activități se desfășoară în interiorul locuințelor.

Din aceste însemnări, cât și din investigațiile noastre de dată mai recentă, reiese că tipul predominant de sat este cel adunat, cu case strânse

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 71—81

https://biblioteca-digitala.ro

la un loc. Gospodăriile sunt dispuse fără nici o regulă de aliniere, fără a ține seama de simetria și de aspectul general al satului, fiind împrejmuite, de cele mai multe ori, cu ziduri de piatră, ciamur sau chirpici. Se ține cont doar de punctele cardinale, gospodăriile fiind orientate întotdeauna cu fața spre sud, precum și de existența sursei de apă potabilă. Ulița nu are nici o importanță în așezarea gospodăriilor, din care cauză „...satul pare o aglomerație de unități independente, despărțite prin numeroase ziduri... gospodăriile se grupează pe legături de neam; este vorba deci nu de o colectivitate sătească, ci de una familială puternică; în același timp, prezența gardurilor amintește viața puternică de interior, izolată a fiecăruia..." [1].

Din aceste considerente, rezultă o configurație particulară a satului turc dobrogean, cu aspect de mozaic, impusă mai curând de criterii familial-sociale decât economic-sociale, fapt ce constituie deosebirea fundamentală față de criteriile de dezvoltare ale satului românesc.

Gospodăriile aveau de regulă două porți: una mică, pentru intrarea oamenilor și alta mai mare, pentru mijloacele de transport, precum și o singură curte de formă neregulată. Pe lângă casă, exista întotdeauna o grădină în care se cultivau dovleci, ceapă, roșii, foarte rar plantându-se în ea și pomi fructiferi.

În ceea ce privește tehnicile de construcție, ele sunt caracteristice arealului de câmpie, lipsit de păduri: „chirpici", „ciamur" și „paiantă".

La populația de origine turcă din Dobrogea, predominante au fost tehnicile „în chirpici", cu pereții construiți din cărămizi mari, nearse, formate din pământ argilos amestecat cu apă și paie, uscate la soare, și „în ciamur", cu pereții ridicați din bulgări mari de pământ, așezați în straturi.

În afară de aceste sisteme constructive folosea pământul, prezența carierelor de piatră în apropierea unor localități a permis edificarea locuinței cu pereți de piatră. Indiferent însă de materialul din care se ridicau, pereții caselor se lipeau cu pământ amestecat cu pleavă și baligă de cal, în două straturi, după care, uneori, se văruiau.

Locuința turcă a anilor 1900 avea rareori temelie și, în acest caz, se făcea din piatră lată de mal. Șanțul de fundație se săpa la o adâncime de aproximativ 0,50 m. Pentru legarea materialului din temelie nu se întrebuința, de obicei, nici un liant. Partea vizibilă a temeliei rămânea, în genere, netencuită, aspectul estetic fiind conferit de însăși piatra de construcție.

Deasupra pereților, construiți cu sau fără temelie, se așeza elementul constructiv de legare a acestora, la partea superioară, și anume „cununa", din bârne de lemn, încheiate la capete prin cioplituri. Deasupra cununei se așeza scheletul acoperișului, ridicat din rânduri de căpriori, sprijiniți la un capăt pe grinzile cununei și încheiați la capătul superior, câte doi, prin cuie de lemn, constituindu-se, astfel, un număr de elemente parțiale, dispuse ritmic în vederea susținerii învelitorii. În funcție de suprafața de acoperit a locuinței (mai mare sau mai mică) căpriorii se asigurau prin sprijinire cu popi scurți laterali, pe grinzi transversale sau, mai rar, cu popi înalți, centrali, pe grinda longitudinală.

Învelitoarea, care se așeza pe acoperișul astfel construit, putea fi din pământ amestecat cu paie, în strat gros, sau din nuiele, paie și pământ,

[1] P. Petrescu și P. Stahl, *Înrâuririle vieții sociale asupra arhitecturii țărănești din Dobrogea*, în „Studii și Cercetări de Istoria Artei", nr. 1—2, 1957, p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

precum și din papură, trestie sau din olane, fiecăreia corespunzându-i un alt mod de susținere (blană, șipci, nuiele etc.). În învelitoare se mai practicau deschideri pentru luminarea spațiului acoperit, iar la partea inferioară a acesteia se puteau evaza streșini, de diferite lățimi, în vederea protejării pereților. În genere, acoperișul era de înălțime mijlocie, în două pante.

Interiorul casei constituie spațiul în care se desfășoară activități extrem de eterogene, unele ținând de viața particulară, intimă, familială, iar altele de viața publică, acestea din urmă având o dimensiune socială evidentă.

Planul casei a reflectat întotdeauna nevoile și posibilitățile materiale ale celor ce aveau s-o locuiască. Foarte rar a existat, la 1900, locuința monocelulară. Cea mai mare frecvență a avut-o planul cu două încăperi, dintre care una o constituia odaia de locuit, având ca elemente principale soba oarbă și baia amplasată în colțul de lângă sobă, iar cealaltă o forma tinda cu vatră și horn. Focul se făcea în tindă, pe vatră, și comunica cu soba oarbă din odaia de locuit. Vatra liberă se construia din piatră sau din pământ, fiind puțin ridicată de la nivelul solului și închisă de doi pereți. Soba oarbă se ridica din piatră și, mai rar, din pământ, iar instalația pentru captarea fumului se construia din nuiele împletite și lipite cu lut.

Elementul fundamental al interiorului tindei, vatra, polariza o serie de obiecte în jurul său, acestea fiind legate de prepararea hranei. Principala piesă, ce se așeza direct pe vatră, era aceea destinată coacerii aluatului, lucrată din lut amestecat cu pleavă și, mai rar, din fier.

Casele vechi aveau uneori și prispă. Aceasta nu era altceva decât o platformă de pământ, în fața casei. Uneori, prispele se ridicau din piatră și lut, fiind mărginite de câțiva stâlpi ce susțineau poala (streașina) acoperișului.

De cele mai multe ori, menajul era dus în comun, aceeași locuință adăpostind trei-patru frați sau părinți și copii. Conducerea o avea membrul de familie cel mai vârstnic, adică tatăl sau fratele mai mare. Fiecare menaj avea cameră proprie, comune fiind doar încăperile ce adăposteau bucătăria și anexele gospodărești.

Dacă puținele piese de mobilier aveau o utilitate funcțională, răspunzând unei estetici a austerității, în schimb piesele textile, care împodobeau îndeosebi camera de locuit, erau de o mare bogăție și diversitate, fiind grupate, după destinația lor, în anumite locuri ale casei. Pereții, podeaua, grinzile și polițele, ca și elementele de mobilier, se acopereau cu țesături, unele din lână, altele din pânză, mătase sau catifea, creându-se un ansamblu de forme și culori, un întreg organic echilibrat, de o mare valoare artistică.

În tradiția amenajării interiorului, locuința turcă din Dobrogea a păstrat câteva elemente cu caracter peren, și anume: amplasarea pieselor de mobilier în așa fel încât centrul încăperii să rămână liber pentru rugăciune, odihnă și masă; acoperirea spațiului de locuit cu diverse categorii de piese textile; păstrarea lucrurilor de valoare într-un cufăr-ladă de zestre, numit *sandâk*.

La casele tradiționale, de-a lungul pereților, de jur-împrejurul odăii de locuit, se construia din chirpici o platformă, înaltă de 25—30 cm și lată de 50—70 cm, înlocuită ulterior cu bănci de lemn, fără spătar, având aceleași dimensiuni cu ale platformei, ambele variante fiind denumite în termeni locali *set*. Pe aceste bănci se așezau două rânduri de perne dreptunghiulare: unele umplute cu lână sau cu puf, dispuse orizontal și altele umplute, de

https://biblioteca-digitala.ro

obicei, cu paie, rezemate de perete, care serveau ca spătar. Partea vizibilă a pernelor era îmbrăcată în pânză de bumbac albă, ornamentată pe margini, de jur-împrejur sau la mijloc cu dantelă croșetată cu igliță.

Pe marginea superioară a pernelor de spătar se așternea o țesătură din pânză albă, aleasă în război, cu motive specifice: corabie sau vas cu flori, dispuse într-un șir continuu pe partea vizibilă. Tonurile preferate pentru motivele ornamentale care împodobeau această țesătură erau roșul și albastrul. Unele piese, puține la număr, erau alese cu motive vegetale, ușor stilizate, dispuse la capete, într-unul sau două șiruri. Denumită *sergî*, această țesătură constituie una dintre cele mai vechi piese tradiționale ale interiorului turc, îndeplinind o dublă funcție: cea practică, de protejare a pernelor de spătar, și alta decorativ-ornamentală. Sub pernele amplasate orizontal pe set, se așternea o țesătură din pânză albă de bumbac, împodobită pe margini cu dantelă, care ajungea până la podea.

Chiar și după introducerea patului ca piesă de mobilier, *set*-ul s-a menținut de-a lungul celorlalți pereți.

Podeaua din pământ bătut și lipit era acoperită cu rogojini peste care se puneau, întotdeauna, covoare.

Exista, mai demult, obiceiul să se doarmă pe jos, pe saltele. În timpul zilei saltelele și plăpumile se țineau deasupra sandâkului. O țesătură din pânză albă de bumbac, decorată pe marginea inferioară cu cusături policrome și dantelă albă, se așternea deasupra teancului de saltele, plăpumi și perne.

În unele sate dobrogene cu populație turcă, ca de exemplu Hagieni și Tătaru, s-a menținut, până târziu, obiceiul păstrării zestrei tinerei fete, a banilor și a diverselor acte, precum și a hainelor ușoare, în așa-numitele *boccele*, înșirate pe polițele din interiorul camerei curate.

Se mânca pe o masă joasă numită *sofra*, ale cărei dimensiuni variau în funcție de numărul membrilor familiei. La sărbători, atunci când veneau musafiri, o platformă mare, rotundă, se așeza pe sofra-ua întoarsă, în jurul ei, rânduindu-se pe jos, mesenii.

Un scaun scund, cu platformă rotundă sau octogonală, servea de suport pentru lampă.

Toate muncile gospodărești se desfășurau aproape de sol, poziția caracteristică, așezat cu picioarele încrucișate, fiind denumită „turcește".

În reconstituirea categoriilor de obiecte ce au compus interiorul de altădată al locuinței turce, am întâmpinat dificultăți, întrucât multe elemente tradiționale au dispărut, ele păstrându-se doar în memoria colectivă a comunității respective, iar altele se află doar sub formă de vestigii.

În ansamblul ornamental al interiorului turc, cea mai importantă categorie de piese textile a constituit-o cea a țesăturilor de pânză, mătase și catifea. Tradiția acestora este foarte veche, ele realizându-se, în diferite centre turcești, atât individual, în cadrul fiecărei gospodării, cât și organizat, de către asociațiile de țesători, specializate anume în producerea unui gen de textile. Fiecare piesă, lucrată în astfel de corporații, era controlată în ceea ce privește calitatea materialelor și a execuției, fiind ștampilată, înainte de a fi pusă în vânzare, numai dacă ea corespundea normelor de calitate impuse de asociația respectivă. Prin astfel de măsuri, s-a ajuns la o mare dezvoltare a artei brodatului, de o finețe și o valoare cu totul remarcabile, ce a dus la sporirea cererii de pânzeturi fine, mătăsuri și catifele turcești pe marile piețe europene.

https://biblioteca-digitala.ro

Grupurile etnice turce, stabilite în satele dobrogene, au perpetuat, vreme îndelungată, arta brodatului, menținând și intense legături comerciale cu locurile de baștină de unde își procurau o serie de țesături. Unele categorii de piese textile se lucrau în tehnica tradițională orientală și în satele dobrogene, cu mijloacele tehnice pe care populația turcă le avea la dispoziție și cu materii prime achiziționate de la negustorii ambulanți ce au practicat un puternic comerț, până la începutul celui de al II-lea război mondial.

Prin varietatea, decorativismul și cromatica lor rafinată, ștergarele au deținut un rol deosebit de important în împodobirea interiorului tradițional turc. În funcție de destinația lor, ștergarele poartă diferite denumiri: peșkir — ștergar de șters mâinile; yüzbez — pânză de față; șerik — ștergar de poliță, toate având însă și o funcție decorativă în cadrul interiorului.

După formă, dimensiuni, compoziții decorative specifice, ca și după modul de expunere, de încadrare în ansamblul ornamental al interiorului tradițional, deosebim două mari categorii de țesături cu rol decorativ: unele de formă dreptunghiulară, iar celelalte de formă pătrată.

Piesele dreptunghiulare, fixate pe pereți în poziție orizontală, sub formă de fluture, cu marginile orientate oblic în jos, erau țesute în război din bumbac sau aveau numai mijlocul confecționat din bumbac iar capetele din borangic.

Analizând structura compozițională a acestei categorii de ștergare, observăm că ea cunoaște mai multe variante: a) cu câmp central monocrom sau ornamentat cu vârste dispuse orizontal, realizate cu bumbac alb, mai gros, care iese în relief și printr-un decor concentrat la capete, compus din motive vegetale stilizate sau geometrice; b) cu câmp central monocrom și câte un registru amplasat la extremități, alcătuit din trei grupe ornamentale, inegale ca dimensiuni: o bandă centrală încadrată de alte două benzi, delimitate de câmp prin grupuri de vergi; c) cu câmpul ornamentat cu vârste sau cu o succesiune de registre de vârste și registre de motive geometrice, capetele fiind decorate cu câte o bandă îngustă, alcătuită din motive florale, delimitată de câmp prin două grupe de vârste compacte.

La aceste variante, compoziția ornamentală este orientată pe axe verticale și simetrice față de un ax central, sau pe axe orizontale.

La varianta a, motivele de la capete — cele mai frecvente fiind, de regulă, vasul cu flori sau pomul vieții — , sunt grupate câte două, dispuse simetric față de axul central (jumătatea pe verticală a ștergarului), sau față de o inscripție. Uneori, inscripțiile sunt amplasate în partea de jos a motivelor. La marginea ștergarelor din varianta a apar și ornamente suplimentare: motive geometrice (linia frântă, curbă, zig-zagul, meandrul) sau motive fitomorfe în alternanță cu cele geometrice. Se utilizează broderia în tehnica punctului oriental, cu fire colorate de bumbac, borangic și, mai ales, fir metalic auriu sau argintiu.

Varianta b reprezintă o etapă mai nouă, în evoluția acestui gen de țesătură, datorită faptului că tehnica utilizată este cea a broderiei pline, cu fir de mătase vegetală.

La variantele a și b, marginile ștergarelor se împodobeau cu o dantelă foarte fină, cunoscută sub numele de *oya*, lucrată cu acul, în motive semicirculare legate între ele. Această dantelă, prin finețe și rafinament coloristic, amplifica valoarea estetică a ștergarelor. În cromatica variantelor a și b predominau tonurile de roșu, verde și mov.

https://biblioteca-digitala.ro

Tehnica alesului printre fire era specifică ștergarelor din varianta c, ale căror margini nu se mai ornamentau cu vestita oya ci cu dantelă croșetată din fir de bumbac alb cât și cu ciucuri roșii sau roșii și negri, din bumbac. În compoziția ornamentală a ștergarelor din varianta c se face simțită influența ștergarelor românești, aduse de mocanii din Transilvania și generalizate la toate grupurile etnice din Dobrogea.

Dacă inițial ștergarele erau țesute din bumbac și borangic, mai târziu în confecționarea lor s-au întrebuințat materiale procurate din comerț: marchizet și mătase.

În ceea ce privește repertoriul ornamental, cele mai răspândite au fost motivele vegetale, tratate geometric. Pe piesele vechi, o mare frecvență a avut-o pomul vieții, reprezentat sub forma unui copac, ale cărui rădăcini sunt vizibile, sau sub forma unui buchet de flori legat cu o fundă, de sub care ies câteva rădăcini. Întâlnim pe ștergarele turcești din Dobrogea și motivul arborelui sacru — chiparosul — sau un arbore cu fructe și flori, având rădăcina redată sub forma unui triunghi, ce iese dintr-un vas. Pomul este însoțit uneori de păsări [2].

Un motiv foarte răspândit îl constituie și vasul cu flori, ce simbolizează o formă a pomului vieții, redat în cele două tipare plastice: elenistic și iranian.

Alte motive vegetale ce apar pe țesăturile decorative de interior sunt: laleaua, garoafa, panseaua, zambila, stânjenelul, floarea și fructul de rodie, căpșuna, liliacul, ramuri și frunze și, uneori, vița de vie cu sau fără struguri.

Ștergarele turcești au o cromatică vie: roșu, galben, bleu, corai, roz, indigo, liliachiu, verde-deschis, negru, culori dozate cu un desăvârșit simț al armoniei.

A doua categorie de piese textile, cu rol decorativ în organizarea interiorului turc, a constituit-o cea de formă pătrată cuprinzând piesele cunoscute sub numele de *cevre*, confecționate din pânză albă de bumbac sau din mătase, brodate în cele patru colțuri. Uneori, ornamentul de bază era înconjurat, pe două sau pe toate cele patru colțuri, cu motive geometrice. Pe alte piese, ornamentul principal era dispus pe două laturi paralele, celelalte două fiind lipsite de decor. Motivele preferate erau florile, mai ales rodiile, lalelele și trandafirii, înocnjurate de frunze în ghirlande mici. Țesăturile de formă pătrată se fixau, pe pereți, în poziție romboidală, sub ștergarele dreptunghiulare.

Interiorul tradițional se completa cu așa-numitele *levha*, tablouri reprezentând inscripții religioase, de obicei versete din Koran. Acestea erau țesute, alteori pictate cu negru sau caligrafiate. Datorită interdicțiilor de redare a figurilor antropomorfe, unele inscripții vechi aveau textul dispus în așa fel încât conturul său geometrizat sugera figuri omenești, arbori, obiecte, corăbii, ceea ce denotă o artă veche, ajunsă pe o treaptă superioară de evoluție.

O piesă nelipsită din orice interior turc o reprezintă *kuran kabî*, o învelitoare în formă de plic, în care se ține Cartea Sfântă. Se confecționează din catifea roșie, verde sau grena, brodată cu fir aurit, într-un șir continuu de mici motive legate între ele. Prezentă și astăzi în interioarele turce moderne, această piesă se fixează cu un șnur pe perete.

Țesăturile de lână, folosite în împodobirea interiorului, păstrează puțin din rafinamentul și splendoarea unei arte vechi, care depășea posibilitățile

[2] Steluța Pârâu, *Structuri compoziționale în țesăturile nord-dobrogene. (Considerații pentru un studiu comparativ)*, în „Revista de Etnografie și Folclor", tom. 37, nr. 1, 1992, p. 63.

https://biblioteca-digitala.ro

unei populații venite sub forța împrejurărilor istorice. A rămas însă tradiția folosirii unor țesături de lână pentru acoperit podeaua, peste rogojină, *yer kilimi*, pentru fixat pe pereți, *duvar kilimi*, sau pentru rugăciune, *namazlik*. Piesele care împodobeau odinioară pereții s-au redus considerabil ca număr, apărând doar în dreptul patului sub forma unor scoarțe vărgate, deosebite de cele românești prin tonurile cromatice preferate: albastru, roșu, verde, negru, verde-galben, grena, roșu-maro, galben, în general tonuri închise.

În locuințe se păstrează și astăzi *namazlik*-ul tradițional, care reprezintă imaginea unei nișe de moscheie, cu sau fără colonete. Covorul de rugăciune se lucra de către femei, având aspectul unei scoarțe vărgate de mici dimensiuni, sau se cumpăra de la Istanbul.

Funcția de reprezentare a locuinței este reliefată, mai ales, cu ocazia unor ceremonialuri extrem de importante, atât pentru viața individului cât și pentru colectivitatea respectivă, cum ar fi botezul și nunta. Cu prilejul nunții, întreaga zestre a tinerei fete se expune pe sfori, ce pornesc radial, de la un cârlig fixat în mijlocul tavanului, spre margini, camera mirilor îmbrăcând un aspect sărbătoresc. Pe aceste sfori, alături de zestrea fetei, se expuneau și darurile primite din partea mirelui și a familiei sale: piese de costum lucrate din materiale scumpe și podoabe din metale prețioase. Printre aceste daruri, un tip deosebit de ștergar, întrebuințat ca element decorativ esențial în ceremonia nunții, de fapt în momentul cunoașterii celor două familii, era cel cunoscut sub numele de *șerbenti*, piesă de costum lucrată pe voal alb subțire, cu elemente fitomorfe, cusute la gherghef, dispuse spre cele două extremități. Punctele de broderie purtau denumiri deosebite, în funcție de tehnica folosită. Cele lucrate cu acul pe un cerc, pe canava se numeau *suzeni*, cele în cruce *mukkebek*, *kasme*, *sarma*. Se folosea fir de mătase colorat și fir aurit, totul alcătuind un ansamblu cromatic strălucitor.

O piesă decorativă, oferită în dar soacrei de către mireasă, era *maramá*, învelitoare de cap de formă dreptunghiulară, din pânză, șifon, sau, mai recent, tifon sau voal, întotdeauna de culoare albă, ornamentată doar pe porțiunea vizibilă deasupra frunții cu mici motive fitomorfe, realizate cu mătăsuri policrome, roșu, verde, galben.

Din aceeași categorie a elementelor de costum, costum care se dăruia cu ocazia nunții, făcea parte și piesa textilă cunoscută sub numele de *bayirbaș*, lucrată din in sau, pentru ocazii speciale, din borangic, brodată de asemenea la capete, cu motive policrome, roz, verde, grena, gama cromatică fiind deosebită de cea românească. Motivele erau încadrate de dungi paralele, realizate cu fir metalic galben strălucitor, *sari tel*. Uneori ornamentația, redusă ca dimensiuni, acoperea întreg câmpul decorativ.

Deosebită ca mod de ornamentare era o altă piesă textilă numită *cember*, un batic special, lucrat la Brusa, dintr-un organdi fin, pictat. Arta pictării unor piese textile se executa fie manual, pe stofă de obicei, fie cu ajutorul unor tipare de lemn, sculptate după modele variate. Se aplica o peliculă de colorant și apoi cu ajutorul tiparelor se imprimau țesăturile, într-o tehnică asemănătoare xilogravurii, practicată și în România, Polonia, Germania și în alte țări din vestul Europei. Conturele motivelor se retușau apoi manual și, pentru fixarea culorilor, fiecare piesă se spăla în apă de mare. Această operație, absolut necesară, impunea amenajarea atelierelor în apropierea mării.

Pentru realizarea compoziției decorative se utilizau pe unele exemplare mai multe culori, pe altele motivele se imprimau într-o singură nuanță,

https://biblioteca-digitala.ro

negru mai ales, și acestea se găsesc astăzi în Dobrogea cu preponderență. Negrul se obținea inițial din rădăcini de arbori, dar mai târziu, când au început să se introducă treptat coloranți industriali, a fost înlocuit cu „negru de Smirna". Asemenea piese nu s-au lucrat în Dobrogea, arta pictării lor fiind cunoscută doar de meșteri specializați. În România, xilogravura, care ar fi putut determina o continuare a acestei tradiții, era practicată în interiorul țării, spre nord, doar de un număr restrâns de meșteri.

Ceea ce mărește însă valoarea acestor cembere nu este atât pictura, ci o dantelă, foarte fină, care le înconjoară pe cele patru laturi. *Oya*-ua este lucrată cu acul, în motive semicirculare. Uneori această dantelă se lucra pe fir de păr de cal cu mătase sau cu bumbac.

Tradiția expunerii țesăturilor pe tavan și pereți, cu ocazia nunții, dăinuie și astăzi la populația de origine turcă, ea marcând îndemânarea și talentul tinerei fete cât și starea materială a viitoarei familii.

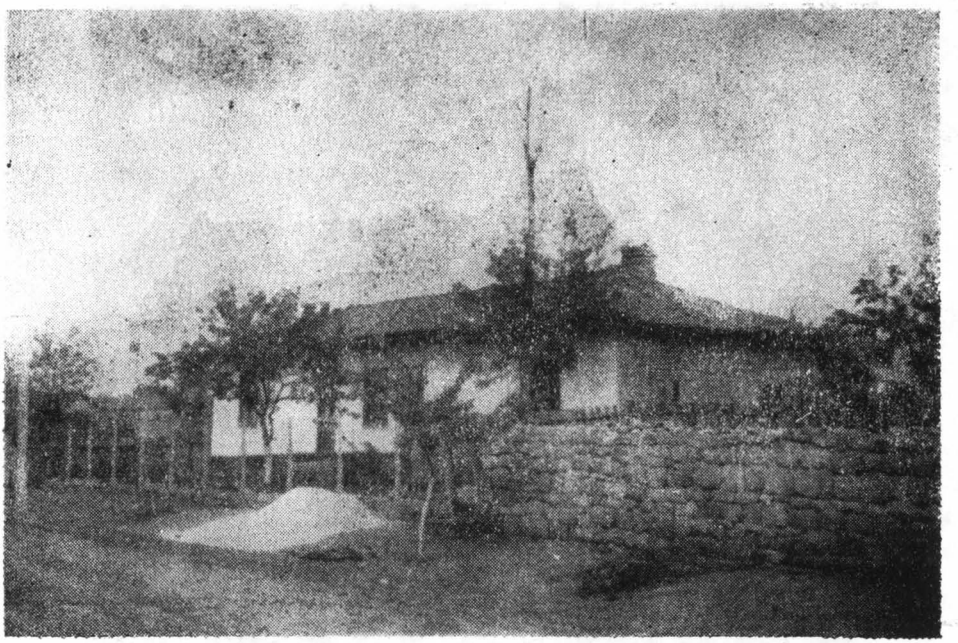
Elementele specifice unui interior turc tradițional erau piese de veche tradiție pe care populațiile venite în cursul timpului le-au păstrat cu perseverență, aparținând unei epoci în care arta orientală ajunsese la apogeu ca tehnică și rafinament. Dar atunci când grupuri de turci au fost transmutate într-un mediu străin, în mijlocul unor populații de altă origine, nu s-a mai putut ajunge la același grad de dezvoltare artistică. Pe parcursul timpului, rolul funcțional al țesăturilor de interior s-a schimbat. Puțini informatori mai cunosc exact întrebuințarea inițială a fiecărui tip de ștergar. În ceea ce privește semnificația simbolică a motivelor ornamentale de pe diferitele categorii de piese, aceasta s-a pierdut în mare parte, menținându-se numai motivul și denumirea sa, alteori numai motivul, fără să se mai poată reconstitui sensul lui. Rodiile de pe *cevre*, pomul vieții sau corabia de pe *sergi* sunt transmise ca motive decorative, simbolul lor direct fiind înlocuit prin ideea de „tradiție decorativă". În ansamblu însă, repertoriul motivelor ornamentale constituie unul din elementele specifice care disting arta țesutului la populația turcă de cea a populației românești. Elemente cromatice, tonuri mai închise, armonii deosebite bazate pe contrastul negru—galben, negru—roșu, negru—albastru, mult grena, vin să adauge alte note acestui specific, contribuind la atmosfera generală pe care o degajă un interior oriental.

În rândurile de mai sus am încercat o succintă trecere în revistă a coordonatelor definitorii ale habitatului tradițional turc din Dobrogea, corespunzătoare modului de viață și mentalității de locuire a acestei etnii.

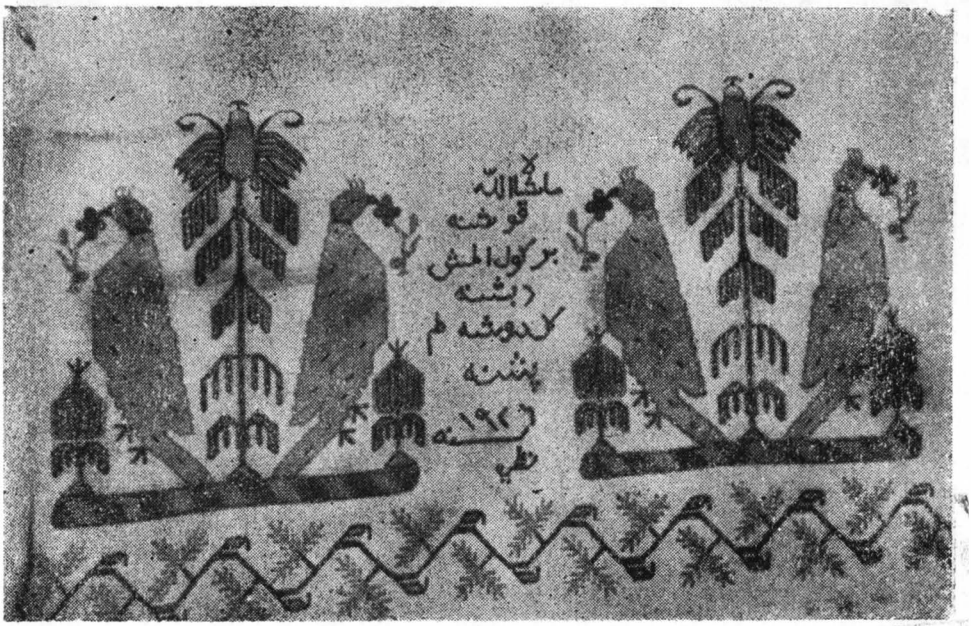
Concluzionând, putem afirma că locuința specifică populației turce dobrogene este rectangulară, scundă, alungită, cu tendință spre orizontalitate, lipsită de decorație exterioară.

Procesul de integrare a populației de origine turcă la condițiile geografice și economice caracteristice Dobrogei s-a făcut treptat, influențând modul său de viață. Locuințele noi au mai multe încăperi, mai înalte și mai spațioase decât cele din casa bătrânească. Mobilierul modern, cu mese și scaune înalte, cu dulapuri, a înlocuit mobilierul tradițional scund și auster. La ferestre au apărut perdele de dantelă, lucrate de mână, din pânză sau din tifon. Se țes scoarțe vărgate, macaturi și covoare alese pe spetează sau se cumpără ștergare de borangic cu motive alese într-o tehnică asemănătoare ajurului. Schimbarea este însă lentă, elemente vechi și noi coexistând în același interior. Chiar atunci când apare mobilierul nou într-o casă, lucrurile vechi sunt

https://biblioteca-digitala.ro



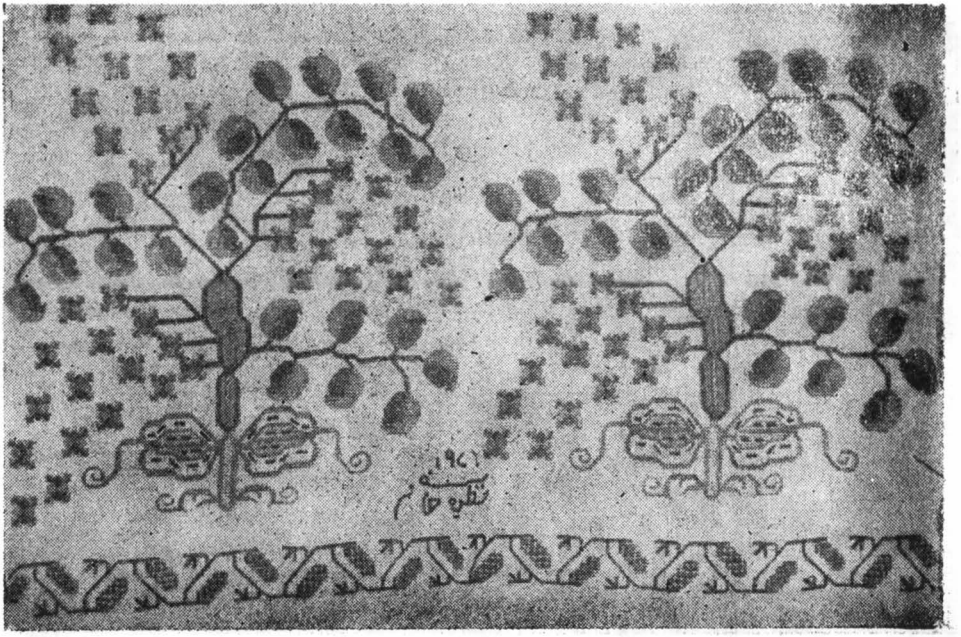
1. Gospodărie turcească din jud. Constanța.



2. Țesătură turcească din Babadag, jud. Tulcea.

https://biblioteca-digitala.ro

3. *Cember* oriental din com. Ciocârlia, jud. Constanța.



4. Țesătură turcească din jud. Tulcea.

https://biblioteca-digitala.ro

păstrate în *boccele* tradiționale, în dulap. Tablouri reprezentând flori cusute sunt expuse alături de cele înfățișând moschei, sau de vechi levha. Dantele croșetate de mână cu iglița înlocuiesc vestita oya, apărând peste tot, la așternuturi, cuverturi și perne, pe scaune și mese.

Unele din elementele noi care apar în interiorul modern sunt specific dobrogene: perdeaua de tifon de la ușă sau de la geam, ori unele covoare cu fondul negru, care circulă în toată această parte a țării, șervete și carpete cu imagini orientale brodate, ce marchează influența turcă asupra habitatului celorlalte etnii.

Alte elemente, ca mobilierul modern și țesăturile cumpărate, sunt generale în toată țara și ele contribuie la estomparea specificului unei zone sau al unor grupuri etnice. Multe dintre țesăturile tradiționale se păstrează însă închise, pentru ca tinerii să le poată cunoaște cu ocazia unor ceremonialuri, oamenii vârstnici fiind conștienți de pierderea acestor elemente care au o valoare simbolică. Păstrând încă unele note care au constituit altădată specificul caselor turcești cu atmosferă orientală, interiorul evoluează, apropiindu-se de un tip care tinde să se generalizeze nu numai în Dobrogea ci în întreaga țară.

Le habitat traditionnel turc de Dobroudja

(Résumé)

Ayant à la base des enquêtes sur terrain, enquêtes entreprises dans les villages à la population turque de Dobroudja, nous avons l'intention à présenter les aspects caractéristiques en ce qui concerne les matériaux et les techniques de construction, les plans des maisons, les fonctions des chambres, les système d'aménagement de l'espace à loger, les pièces d'ameublement en tant que les tissus décoratifs de l'intérieur de la maison, enpoursuivant à mettre en évidence les traits particuliers, propre au logis turque de Dobroudja.

Le rèlief et le climat spécifique de la Dobroudja ont determiné le type du logis developpé sur l'horizontale, avec ses aspects particuliers.

Gardant encore quelques notes qui ont constitué jadis le specifique des maisons turques à atmosphère orientale, l'interieur vien d'évoluer en s'approchant d'un type qui tends se généraliser non seulement dans la Dobroudja, mais dans tout le pays.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

AGRICULTURA TRADIȚIONALĂ ÎN ESTUL CÂMPIEI ROMÂNE LA SFÂRȘITUL SEC. AL XIX-LEA ȘI ÎNCEPUTUL SEC. AL XX-LEA (I)

GEORGETA MORARU

Agricultura practicată în câmpiile României la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea nu a beneficiat până acum de o abordare științifică sistematică. Au fost studiate cu prioritate aspecte de istorie socială, regimul proprietății și relațiile agrare. Tehnica agricolă este cunoscută în mică măsură, doar prin prisma statisticilor economice și a lucrărilor agronomilor preocupați de creșterea randamentului agricol al marilor moșii. Asupra modului în care se efectua agricultura pe micile loturi țărănești în această perioadă de timp, avem și mai puține relații. Dat fiindcă informațiile lipsesc, considerăm necesară includerea în documentația științifică a unor date noi de *istorie orală*, informații culese de la cei implicați direct în activitatea agricolă. Coborând și confruntând materialele etnografice cu informațiile documentare de care dispunem, vom încerca să întregim și să reconstituim modul concret în care, în Câmpia Română s-a practicat agricultura tradițională, după „datina veche", plasând-o în contextul mai larg al transformărilor petrecute în agricultura românească de la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea. După împroprietărirea țăranilor din 1864, în Câmpia Română se constată evoluția unui proces, definit în linii generale, de infiltrare a relațiilor capitaliste în lumea satelor din câmpie și de antrenare a lor în circuitul agriculturii intensive specializată în producția cerealieră. În fapt, după 1864 asistăm aici la desfășurarea unui proces cu adânci repercusiuni pe toate planurile vieții țărănimii, proces concretizat prin părăsirea unui străvechi mod de viață și adoptarea treptată a unui nou mod de viață. La capătul său, una din ocupațiile tradiționale acestei mari zone, agricultura, specializată în cultivarea cerealelor, va căpăta o pondere deosebită în ansamblul ocupațiilor specifice câmpiei.

Încadrarea geografică și istorică. Regiunea pe care o avem în vedere se localizează în estul Câmpiei Române, și anume, întregul șes cuprins între zona colinară de curbură și Dunărea Veche, între Siret în nord și Ialomița în sud. Din punct de vedere geomorfologic și pedologic, cu excepția luncilor și bălților care însoțesc apele, primează aspectul general de stepă. Geografii delimitează aici: Câmpia Siretului Inferior, Câmpia Râmnicului, Câmpia Buzăului, Câmpia Brăilei și Bărăganului central[1]. În privința actualei organizări administrative, în această regiune se includ: județul Brăila și porțiuni mai mici sau mai mari din județele Vrancea, Buzău și Ialomița. Deși se dife-

[1] G. Vâlsan, *Câmpia română. Contribuțiuni de geografie istorică*, extras din „Buletinul Societății de Geografie", XXXVI, București, 1915; Vintilă Mihăilescu, *Dealurile și câmpiile României*, București, Ed. Științifică, 1966.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 83—109

https://biblioteca-digitala.ro

renţiază prin unele aspecte etnografice, am ales această zonă deoarece din punctul de vedere al *etnologiei agrare* prezintă caracteristici comune şi tipice pentru *agricultura de stepă.*

Istoria satelor din estul Câmpiei Române a intrat mai târziu în atenţia cercetării ştiinţifice. În ciuda poziţiei sale geografice dezavantajoasă, deschisă în calea penetraţiei diverselor populaţii care au trecut, estul Câmpiei Române nu a fost o stepă nelocuită, ci a avut o viaţă locală cu un specific propriu, după cum evidenţiază cercetările din ultimele decenii [2]. Viaţa umană autohtonă s-a concentrat mai cu seamă pe „muchiile" teraselor din lungul luncilor unor mari râuri: Dunărea, Siret, Buzău, Ialomiţa şi Călmăţui, nelipsind însă nici din interiorul stepei unde populaţia mai rară, prezenta fluctuaţii în funcţie de evenimentele politice care afectau traiul normal, retrăgându-se la adăpostul luncilor şi bălţilor şi revenind apoi după trecerea primejdiei.

Din cele mai vechi timpuri, asigurarea hranei s-a făcut prin practicarea cultivării pământului, creşterea animalelor, albinăritul, pescuitul, vânătoarea etc., în genere ocupaţii tradiţionale la populaţiile din regiunea carpato-danubiano-pontică. Descoperirile arheologice atestă ocupaţia cultivării plantelor cerealiere încă din neolitic, urmele acestei îndeletniciri identificându-se în săpături. În aşezarea neolitică gumelniţeană de la Brăiliţa s-au descoperit boabe de grâu carbonizate, piese de la secera compusă din lame de silex fixate într-un cadru de lemn, lespezi şi frecătoare de piatră, vase de provizii etc. [3]. În numeroasele aşezări getice identificate pe terasele râurilor [4], de felul aşezării de la Piscul Crăsanilor de pe Ialomiţa, se probează practicarea intensă a ocupaţiei agricole. Se mai atestă şi faptul că, comunităţile geţilor atinseseră un grad de dezvoltare economică care le permitea efectuarea schimbului produselor proprii pe produse de lux aduse de negustorii greci şi mai târziu de negustorii romani. Nu întâmplător, începuturile vieţii romane la gurile Dunării sunt legate şi de activitatea a două puternice centre comerciale, Barboşi la vărsarea Siretului şi Carsium la vărsarea Ialomiţei [5].

Urme ale practicării agriculturii se identifică şi în numeroasele aşezări ale populaţiei protoromâne din cuprinsul culturii Dridu (sec. IX — XI), aşezări aflate nu numai pe terasele râurilor ci şi în cuprinsul stepei [6]. Satele din câmpie organizate în formaţiuni politice de tip cnezial sau chiar voievo-

[2] Radu Vlădescu-Vulpe, *Bărăganul în antichitate*, extras din BSRG, anul XLI, Bucureşti, 1923; Georgeta Moraru, *Evoluţia populaţiei şi aşezărilor din Câmpia Brăilei*, capitol din lucrarea *Zonarea etnografică a judeţului Brăila*, în *Studii de etnografie şi folclor din zona Brăilei*, vol. II, Brăila, 1977; Cristache Stan, *Contribuţii asupra originii şi extinderii toponimului Bărăgan*, în *Ialomiţa. Studii şi comunicări*, Slobozia, 1977.

[3] F. Anastasiu, N. Harţuche, *Brăiliţa*, Brăila, 1968; N. Harţuche, *Repertoriul arheologic al judeţului Brăila*, în *Zilele culturii brăilene*, Brăila, 1970.

[4] Mioara Turcu, *Geto-dacii din Câmpia Munteniei*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979; I. Andrieşescu, *Piscul Crăsanilor*, în ARMSI, seria III, tom III, mem. I, Bucureşti, 1924; V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926.

[5] V. Pârvan, *Începuturile vieţii romane la gurile Dunării*, ed. a II-a, îngrijită şi adnotată de Radu Vulpe, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1974; R. Vulpe, *Les gètes de la rive gauche du Bas-Danube et les Roumains*, în „Dacia", N.S., IV, 1960, 19, p. 309—332.

[6] Eugenia Zaharia, *Săpăturile de la Dridu. Contribuţii la arheologia şi istoria perioadei de formare a poporului român*, Bucureşti, Editura Academiei, 1967.

https://biblioteca-digitala.ro

dal [7], de felul formațiunii brăilene, își asigurau hrana prin cultivarea pământului, creșterea unui număr mare de animale, îndeosebi vite și cai, pescuitul, albinăritul și vânătoarea. Acest sistem ocupațional va continua să se practice secole de-a rândul în estul Câmpiei Române, atât în vremea stăpânirii pecenego-cumano-tătară, cât și pe parcursul epocii feudale până în sec. al XIX-lea, urmele sale dăinuind până în primele decenii ale sec. al XX-lea [8].

În cursul sec. XIV — XVIII, documentele istorice și relatările călătorilor străini menționează practicarea agriculturii în această regiune, cultivarea grâului, meiului, orzului, ovăzului etc., în sistemul general cunoscut în țările române în evul mediu [9]. Documentele consemnează aici, sate libere și sate aservite (domnești, mănăstirești, boierești). În sec. XV — XVII se constată un intens proces de aservire al satelor libere de către boieri și mănăstiri [10]. O intensă viață agrară locală se desfășura și în cuprinsul raialei Brăila, memoriile călătorilor străini vorbesc aici despre „câmpii acoperite cu grâu, orz și alte bucate, presărate cu vii și pomi" [11].

În secolul al XIX-lea, îndeosebi după pacea de la Adrianopol din 1828, în viața așezărilor din estul Câmpiei Române se constată mari transformări cauzate de adâncile restructurări social-economice care au afectat întregul teritoriu al țărilor române. Evoluția așezărilor și populației din această regiune este în directă legătură cu marele fenomen demografic de populare a zonelor de stepă ale României [12], fenomen concretizat printr-un intens și continuu proces de colonizare rurală [13]. Prin aplicarea reformei agrare din

[7] Ștefan Olteanu, *State formations on the territory of Romania and process of their unification in the nineth-fourteenth centuries (Romanian knezdoms and voivodeships)*, în vol. *Relations between the autochthonous population and the migratory populations on the territory of Romania*, București, Ed. Academiei, „Bibliotheca Historica Romaniae", XVI, 1975, p. 249—264.

[8] Georgeta Moraru, *Vechi urme de organizare socială în satele pescărești din zona Brăilei*, în „Revista de etnografie și folclor", nr. 2, 1976.

[9] V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV — XVII)*, București, 1957; P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, Bucureşti, 1964; P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, Ed. Științifică, 1969; Dinu C. Giurescu, *Țara Românească în secolele XIV — XV*, Bucureşti, Ed. Științifică, 1973.

[10] G. Moraru, *Evoluția populației și așezărilor din Câmpia Brăilei*, p. 42—46, evidențiază în documentele istorice din sec. XV — XVII un număr impresionant de sate înșirate de-a lungul Buzăului și Călmățuiului, sate libere, cnezești, supuse unui proces de aservire care a durat aproximativ trei sute de ani, la capătul căruia proprietatea boierească și cea mănăstirească au devenit atotstăpânitoare. Un număr mare de sate libere se aflau și în părțile Ialomiței. După cum se va vedea, urmașii celor care au reușit să-și mențină libertatea mai supraviețuiau cu același statut de oameni liberi, moșneni, la începutul sec. al XX-lea.

[11] *Istoria României*, vol. III, București, Ed. Academiei, 1961, p. 34.

[12] Fenomenul colonizării rurale în Țara Românească și Moldova este mult mai vechi, dar proporția, caracteristicile și cauzele care l-au generat au fost diferite față de colonizarea rurală din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, vezi Matei D. Vlad, *Colonizarea rurală în Țara Românească și Moldova*, București, Ed. Academiei, 1973.

[13] G. Vâlsan, *O fază în popularea țărilor românești*, București, 1912; V. Mihăilescu, *Contribuții la studiul populației și așezărilor din Câmpia românească între 1853—1899*, extras din BSRG, anul XLI, București, 1923; idem, *Așezările omenești din Câmpia Română la mijlocul și la sfârșitul sec. XIX*, Acad. Rom., Mem. Secț. Ist., seria III, tom IV, mem. 2, București, Cultura Națională, 1924; Gh. Mihăilescu, *Așezările omenești din raiaua Brăilei la 1828, în comparație cu cele de pe harta austriacă de la 1870*, în „Analele Brăilei", V, 1933, nr. 1, p. 52—63; idem, *Note asupra populației și satelor din Câmpia Brăilei*, II, în „Analele Brăilei", IV, 1932, nr. 2—3, p. 83—93; G. Moraru, *op. cit.*, p. 48—52; Monica Budiș, *Probleme de etnografie a așezărilor din Bărăgan în lucrările geografilor*, în *Ialomița. Studii și comunicări*, Slobozia, 1977.

https://biblioteca-digitala.ro

1864 și apoi prin împroprietărirea din 1889, alături de populația locală au fost împroprietăriți țărani fără pământ [14] din zonele suprapopulate ale dealurilor subcarpatice muntene: Prahova, Buzău, Rm. Sărat.

La începutul sec. al XX-lea, mai sunt atestați încă urmașii țăranilor din satele moșnenești, locale, menționați atât documentar [15] cât și de tradiția locală [16] în zona de câmpie a județelor Buzău, Brăila și Ialomița. Majoritatea pământurilor aparțineau însă moșierilor, mănăstirilor sau erau domenii alest atului (fosta raia a Brăilei) și ale coroanei (Rușețu), arendate în cea mai mare parte.

În privința raportului dintre proprietatea mică, mijlocie și proprietatea mare, la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea, se constată un mare decalaj; cea mai mare parte a pământului se afla în mâna câtorva mari proprietari [17]. Procesul fărâmițării micii proprietăți rurale, obliga pe țărani să recurgă la munca pe pământul marilor proprietari, pământ pe care de cele mai multe ori trebuia să-l desțelenească și să-l muncească conform învoielilor agricole. Antrenarea marilor moșii în circuitul producției cerealiere pentru export, necesita brațe de muncă numeroase, atrase și prin diverse înlesniri acordate celor care se așezau și lucrau pe moșiile lor, „târlașii", veniți din diverse colțuri ale țării, moldoveni sau olteni, precum și mocani ardeleni care doreau să se stabilească definitiv în câmpie. Mocanii ardeleni fiind mai înstăriți își vindeau oile și cumpărau pământ. În general, sistemul de înțelegere era cel al învoielilor, cel mai adesea sub forma dijmei în muncă și a rușfeturilor [18]. Terenurile fiind întinse și parțial desțelenite,

[14] Prin legea din 1864 numai în jud. Brăila au fost împroprietăriți cu pământ 10 308 capi de familie, din care 4 009 erau „însurăței", revenindu-le în medie 5—6 ha de familie, iar în 1889 au mai primit pământ 5 633 de țărani. Vezi G. D. Creangă, *Răspunsul României la chestionarul stabilit de delegațiunea comitetului permanent al Institutului*, București, Imprimeria Statului, 1908, p. 238—239.

[15] P. Poni, *Statistica răzeșilor*, București, Cartea Românească, 1921, consemnează în jud. Brăila: satele *Lișcoțeanca-Satnoieni și Ianca;* în jud. Buzău: *Miroși, Largul, Pogoanele;* în jud. Ialomița: *Orboești, Bora, Cosâmbești, Gâmbășani, Ivănești, Perieți, Poiana, Ghimpoți, Pribegi, Vlădeni* etc., lista satelor continuând dincolo de zona analizată în lucrarea noastră. Doar în zona de câmpie a jud. Rm. Sărat nu mai existau sate de răzeși.

[16] În 1973, la Satnoieni, în jud. Brăila, urmașii acestor țărani relatau: „Satul Satnoieni e cel mai vechi din comună. Majoritatea locuitorilor se cheamă Satnoian. Neamul Satnoienilor a avut și o sfoară de moșie. Erau moșneni. Nu știu de unde sunt de fel, dar cred că de aici ar fi. Satu a fost mai mare, mai erau și unii așezați pe loc boieresc, boierii le dădeau loc de casă. Până în 1950 era sat mare, acum se micșorează mereu și n-o să mai fie" (satul este în dezafectare), Arhiva I.E.F., sectorul de etnografie, fișa tematică nr. 2764, informator Satnoian V. Gheorghe, 74 ani, sat Satnoieni, com. Bordei Verde, jud. Brăila, culegere din 26 august 1973.

[17] Astfel, din totalul proprietății rurale din jud. Brăila, 75,85% erau proprietăți mari cu peste 100 ha; 0,50% proprietăți mijlocii între 10 și 100 ha; 23,65% proprietăți mici până la 10 ha. La proprietatea mică, media era de 5,05 ha de contribuabili, vez: G. D. Creangă, *Proprietatea rurală în România*, București, 1907, tabela 8, p. 16, 17; idem, *Răspunsul României...*, p. 214. Vezi și Șerban Mihai, *Problemele noastre social-agrare*, în „Buletinul Ministerului Agriculturii și Domeniilor", București, 1914.

[18] În cadrul învoielilor agricole se practica: *dijma în natură*, învoiala în care moșierul dădea pământul iar țăranul îl muncea și uneori punea o parte sau chiar toată sămânța, produsul împărțindu-se între ei într-o proporție variabilă, stabilită prin învoială; *dijma la tarla:* pentru pământul luat de la moșier, învoitul lucra o suprafață mai mică, egală sau mai mare decât cea primită, după învoială, făcând toate muncile agricole; *rușfeturile*, munca făcută peste dijmă: chirii la gară, zile de lucru la curte, pogoane de secerat. Vezi, C. Garoflid, *Agricultura veche*, București, Tiparul Cartea Românească, 1943, nota 1, p. 46.

https://biblioteca-digitala.ro

țăranii aveau la dispoziție să muncească un număr mai mare de hectare decât în restul țării.

După cum am mai subliniat, după 1864 în Câmpia Română se desfășoară un proces complex de trecere de la sistemul vechi al agriculturii extensive la sistemul agriculturii intensive. În acest proces, creșterea animalelor, ocupație cu mare pondere în economia locală, își pierde din însemnătate, pe primul loc trecând culturile cerealiere, tot mai mult cerute la export. Această trecere s-a făcut prin desțelenirea stepei și s-a realizat îndeosebi pe cuprinsul marilor moșii. În nordul Călmățuiului, înaintarea arăturilor s-a făcut din lunci către centrul stepei [19]. Dat fiindcă populația era mai deasă în cuprinsul fostei raiale a Brăilei, precum și pe văile Buzăului, Râmnicului și în șesul Focșanilor, fenomenul a fost mai puțin intens decât în zona de la sud de Călmățui. Antestepa Buzăului se afla într-o stare relativ asemănătoare cu stepa din nordul Ialomiței, aici arăturile au înaintat atât de la Dunăre spre vest cât și din luncile apelor spre interiorul stepei [20].

Trecerea de la sistemul agrar extensiv de exploatare a pământului la sistemul agriculturii intensive s-a făcut în mod diferit decât în alte zone europene de stepă, unde s-a desfășurat un fenomen similar, rezolvându-se prin încurajarea colonizării rurale, înăsprirea exploatării prin învoieli agricole și în mică măsură prin investiții. Arendașii fiind puțin interesați, investițiile s-au făcut treptat, îndeosebi în domeniul inventarului agricol perfecționat pentru arat și treierat și foarte puțin pentru introducerea unei tehnologii corespunzătoare exploatării intensive a pământului. Multă vreme, pe marile moșii modul de exploatare a pământului a continuat să se facă „după datina veche", căci sistemul dijmei în muncă stipula munca țăranului cu uneltele lui, conform practicilor agricole moștenite din bătrâni. Chiar mai târziu, la începutul sec. al XX-lea, când s-a introdus munca salariată, deși inventarul agricol se perfecționase, practicile agrare au continuat să rămână în linii mari tot cele tradiționale.

Desțelenirea stepei a produs modificări și în structura ocupațiilor tradiționale sătești afectând îndeosebi creșterea animalelor, căci anterior țăranii avuseseră posibilitatea să crească un număr mai mare de vite și cai, care păsteau liber în stepă, plătind pentru păscut un număr de zile de muncă stabilite în cadrul învoielilor. În acest fel, extinderea arăturilor a dus la diminuarea numărului animalelor iar cultura cerealelor a căpătat cea mai însemnată pondere în asigurarea existenței familiei țărănești din estul Câmpiei Române. În privința modului de exploatare a pământului, țăranii au continuat să muncească în sistemul tradițional, „după datina veche". După cum se va putea observa, abia după primul război mondial vor începe să facă unele modificări în sistemul exploatării pământului. Până atunci, s-au făcut doar ameliorări care de fapt, erau tot practici tradiționale de exploatare mai rațională a terenurilor agricole, practici cunoscute și aplicate de multă vreme în alte zone ale României.

Surse de informare. Informația generală asupra stadiului dezvoltării agriculturii în estul Câmpiei Române la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul

[19] V. A. Stoenescu, *Trecerea de la viața pastorală la cea agricolă în județul Brăila*, în „Analele Brăilei", an II, 1930, nr. 2, p. 18—26.

[20] V. Mihăilescu, *Așezările omenești din Câmpia Română la mijlocul și la sfârșitul sec. XIX*, p. 21—23; idem, *Două momente din înaintarea arăturilor în Bărăgan*, în BSRRG, XL (1921).

https://biblioteca-digitala.ro

sec. al XX-lea, beneficiază de date statistice relativ bogate, raportate la nivel global pe țară sau pe județe și incluzând situația atât de pe marile moșii cât și de pe micile loturi țărănești [21]. Asupra desfășurării tehnicilor de muncă specifice ocupației agricole avem însă date mai puține. De aceea, de un real interes pentru tema lucrării, se dovedesc a fi răspunsurile la chestionarul difuzat de B. P. Hasdeu „Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română" [22], care furnizează datele de la nivelul lumii sătești din anii 1884—1885, confirmate de cercetarea noastră de teren. În mică măsură am găsit informații și în răspunsurile la chestionarul juridic al lui B. P. Hasdeu [23]. Informații interesante am mai găsit în lucrările lui Ion Ionescu de la Brad [24], T. Pamfile [25], G. Bontea [26], C. Garoflid precum și în unele lucrări mai noi [27]. Merită de subliniat, eforturile colectivului Muzeului Județean din Slobozia pentru stimularea cercetărilor de etnografie agrară și de achiziționare a colecției Muzeului Agriculturii Românești.

În privința informației etnografice de teren, lucrarea se bazează pe documentația proprie reprezentând un material inedit adunat de-a lungul mai multor ani (vezi, lista de informatori selectivă), în cadrul anchetelor de teren efectuate sub egida Institutului de Etnografie și Folclor din București. Primele culegeri datează din 1964 când am întreprins o primă investigație de teren în câteva sate din lunca Siretului la sud de Focșani. În 1970 am cules informații în satele de pe valea Ialomiței, din Câmpia Brăilei și din lunca Siretului. Între 1972 și 1975, în urma încheierii unui contract cu CCES al jud. Brăila, am efectuat o amplă cercetare de teren în scopul stabilirii specificului etnografic al județului Brăila [28]. Cu această ocazie, a fost difuzat în întregul județ, un chestionar general privind situația folclorică și etnografică [29]. În 1976 am extins aceste cercetări în zonele limitrofe cu ocazia anchetelor pentru Atlasul Etnografic Român [30].

[21] *Statistica din România*, statistica agricolă pe anii 1870, 1871, 1872, București, 1875; D. P. Marțian, *Annale statistice pentru cunoșcința părței muntene din România*, București, 1861; L. Colescu, *Statistica agricolă a României, studiu analitic*, bazat pe cercetările făcute în anii 1904 și 1905, București, 1907.

[22] Biblioteca Academiei R. S. România, manuscrisul nr. **3418** (jud. Brăila); nr. **3419** (jud. Buzău); nr. **3434** (jud. Ialomița); nr. **3430** (jud. Rm. Sărat).

[23] *Răspunsuri la chestionarul juridic al lui B. P. Hasdeu*, vol. I și II, Biblioteca Academiei R. S. România, manuscrisele nr. **3437, 3438**.

[24] Ion Ionescu de la Brad, *Agricultura română din județul Putna*, București, Imprimeria Statului, 1870; idem, *Excursiune agricolă în Câmpia Dobrogei*, București, Tiparul Tribunei Române, 1879.

[25] Tudor Pamfile, *Agricultura la români*, București, Librăriile Socec și C. Sfetea, 1913.

[26] C. Bontea, *Influența condițiilor naturale de producție asupra sistemelor economice în agricultura din stepele românești*, București, Imprimeria Națională, 1931.

[27] Vezi volumul *Ialomița. Studii și comunicări*, Slobozia, Comitetul de Cultură și Educație Socialistă, jud. Ialomița, 1977; Liviu Mihăilescu, *Catalogul colecțiilor de etnografie și artă populară ale Muzeului Brăilei*, București, Ed. Litera, 1979.

[28] Georgeta Moraru, *Cercetări etnografice în Gropeni*, în volumul „Studii de etnografie și folclor din zona Brăilei", I, Brăila, 1975; idem, *Zonarea etnografică a județului Brăila*, în SEFZB, II, Brăila, 1977.

[29] *Chestionar general (sumar) privind situația folclorică din localitate*, alcătuit în vederea unui sondaj monografic, București, Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, 1972, nr. 31 247.

[30] În prezenta lucrare am folosit și materialele din anchetele A.E.R. efectuate în satele Ciochina și Hagieni, jud. Ialomița (culeg. Ofelia Văduva) și satul Săgeata, jud. Buzău (culeg. Elena Maxim).

https://biblioteca-digitala.ro

Culturi agricole. Informațiile privitoare la culturile agricole din estul Câmpiei Române sunt numeroase și diverse, completându-se și verificându-se între ele. Conform documentelor de arhivă, în prima jumătate a sec. al XIX-lea cele mai întinse erau culturile de orz și mei, apoi grâul și în mică măsură porumbul [31]. Statisticile agricole din a doua jumătate a sec. al XIX-lea indică o schimbare în ordinea importanței acestor culturi: orz, porumb, mei, grâu. Cu toate datele, nu se poate deduce precis care era situația din mica agricultură, dat fiindcă statisticile dau situația agricolă globală. Astfel, la 1900 pentru estul Câmpiei Române se indica cultura grâului drept cultură de bază. Cercetările etnografice arată clar că, în ultimile decenii ale sec. al XIX-lea și aproximativ până la primul război mondial, grâul se cultiva mai cu seamă pe moșiile boierești și puțin pe loturile țărănești, la țăranii înstăriți. În unele sate se semăna „grâu îndoit", jumătate grâu și jumătate secară, practică constatată în multe sate din regiunea carpato-dunăreană.

Deci, *în agricultura țărănească, culturile de orz și mei formau baza producției cerealiere,* fiind consemnate în toate satele de la Siret și până la Ialomița. Ponderea acestor culturi varia de la sat la sat [32]. O situație asemănătoare relata mai târziu C. Garoflid, subliniind îndeosebi cultura meiului [33]. Informațiile de teren indică cultivarea meiului și în Balta Brăilei afectată primăvara de inundații, meiul având o perioadă de creștere și coacere rapidă. În general, până la primul război mondial, porumbul s-a cultivat în mică măsură [34], extinzându-se apoi prin reducerea suprafețelor de mei și orz.

În privința varietăților de cereale cultivate în estul Câmpiei Române, răspunsurile la întrebarea nr. 61 din chestionarul Hasdeu sunt semnificative: orzul, meiul, ovăzul, grâul, alacul, secara, porumbul, rapița, fasolea, parângul și lucerna. În 1870, Ion Ionescu de la Brad consemna în jud. Putna aproximativ aceleași culturi [35]. Multe din aceste varietăți au fost cultivate în spațiul carpato-danubian încă din preistorie, cum sunt varietățile de grâu: *Triticum monococcum, Triticum aestivum* și *Triticum durum,* orzul, meiul, secara, ovăzul etc. [36].

În chestionarul Hasdeu sunt indicate mai multe *soiuri de grâu: grâu de toamnă* [37], *grâu de vară* [38], *ghircă (chircă, grâu roșu, grâu roșu fără țeapă,*

[31] Ilie Corfus, *Agricultura Țării Românești în prima jumătate a sec. al XIX-lea,* București, Ed. Academiei, 1969.

[32] De exemplu, orz se semăna la Ariciu, Valea Cânepii, Berteşti etc.; la Vâlcelele, informatorii relatau că: „meiul era baza întâi și-ntâi, p-ormă a venit porumbul" (Dumitru I. Dicianu).

[33] „Meiul se cultiva în vremea trecută foarte mult în Bărăgan. Chiar în timpul din urmă, cum treceai de Pogoanele înainte spre răsărit întâlneai multe semănături de mei. Ele erau însă numai rămășița celor de odinioară" (C. Garoflid, *op. cit.,* p. 108).

[34] La Gropeni se relata că: „nu puneam porumb mult, trei-patru rânduri la câmp, ăl mai procopsit avea un pogon de porumb" (Anghel Șerb).

[35] Ion Ionescu de la Brad, *Agricultura română din jud. Putna,* p. 231—240.

[36] Zach. C. Panțu, *Plantele cunoscute de poporul român,* ed. a II-a, București, 1929; Al. Borza, *Dicționar etnobotanic,* București, Ed. Academiei, 1968; Georgeta Moraru, *Paleoetnologia și problema continuității (substratul agrar),* în „Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice", seria A, 2, București, p. 115—130.

[37] Consemnat în satele: Corbu, Șuțești, Vișani, Ruseţu, Filipești, Tătaru, Slujitorii Albotești, Lacu Rezi, Tichilești, Iazu, Perieți, Țăndărei.

[38] Cu specificația că se semăna primăvara, în satele: Corbu, Tichilești, Șuțești, Ruseţu, Vișani, Tătaru, Iazu, Perieți, Țăndărei.

https://biblioteca-digitala.ro

grâu roșu de vară) [39], *arnăut* sau *grâu de vară bălan* [40], *grâu umblătoru* [41], *grâu de Bănat* [42]. *Alacul*, consemnat la Latinu și Vișani, putea fi o varietate de orz de toamnă, după cum indică I. Ionescu pentru jud. Putna [43], sau o varietate de grâu primitiv *(Triticum monococcum)*, căci așa cum reiese din statisticile agricole din 1874—1875 grâul alac era cultivat în județele Buzău și Rm. Sărat [44]; pe valea Buzăului, la Siriu, informatorii ne-au relatat despre cultivarea alacului până la mijlocul sec. al XX-lea.

Mai sunt indicate: *orzul* și *ovăzul*, în toate satele din care s-au primit răspunsuri; *meiul* [45], *secara* [46], *porumbul* [47]. În legătură cu varietățile cultivate, la Tătaru se cunoșteau: *ovăzul alb* sau *domestic* și *ovăzul sălbatic*, care avea culoarea neagră și creștea din pământ fără a fi semănat, *meiul domestic* și *meiul sălbatic*, *porumbul roșu* și *porumbul comun*, iar la Slujitorii Albotești: *meiul măciucat* și *meiul galben*, precum și soiurile de *porumb: galben, tutungiu* și *roșu*.

Conform informațiilor de teren, la 1900, în satul Movila Miresii, jud. Brăila se cultivau: *grâu*, varietățile — *pană roșie, pană albă, ghircă, arnăut* (pentru colivă); *orz* și *orzoaică; ovăz; secară* amestecată cu grâu; *mei* (pentru mămăligă și bragă); *trișcă* (mei pentru mături); *porumb*, varietățile — *măseaua calului, ciocantină, porumb alb românesc; cartofi; cânepă* (pentru ulei și pentru tort de țesut); *in; floarea soarelui* (numai în grădini sau la bostană câteva rânduri pentru sămânță de spart); *rapița* (pentru ulei) [48]; *parâncă* sau *dughie; lucerna* (foarte rar); *bostani* (roșii și albi-turcești); *pepeni* (verzi și galbeni); *linte; fasole; tivgă* și *tărtăcuță*. Unele varietăți de grâu și porumb erau introduse de puțin timp, iar ghirca se semăna când degera grâul de toamnă. Lista este reprezentativă pentru soiurile cultivate la această dată în estul Câmpiei Române. De asemenea, în părțile Ialomiței se cultivau cantități mai mari de fasole de câmp decât în restul câmpiei.

După cum s-a putut observa, pe lângă *varietățile de cereale cultivate*, din care unele sunt cunoscute încă din epoca neolitică, în estul Câmpiei Române se identifică și *varietăți de cereale sălbatice*, foarte posibile într-o zonă de cultivare străveche. De altfel, în această regiune se întâlnesc și alte specii sălbatice utilizate de om, cum ar fi, *vița de vie sălbatică* și *cânepa sălbatică*. La Vâlcelele jud. Buzău, de la asemenea viță s-a făcut vin iar în Balta Brăilei *agurida* s-a consumat curent până la asanarea zonei. În multe

[39] *Ghircă* în satele: Viziru, Tătaru, Șuțești, Latinu, Rușețu, Stăncuța, Filipești, Cazasu, Corbu, Ciochina, Iazu; *Ghircă* sau *grâu roșu:* Obilești; *ghircă* sau *grâu roșu fără țeapă:* Slujitorii Albotești; *chircă:* Vișani; *grâu roșu de vară:* Filipești, Copuzu.

[40] *Arnăut:* Viziru, Tătaru, Rușețu, Corbu, Vișani, Țăndărei; *arnăut* (grâu cu bobu mare și culoarea bălană): Obilești; *grâu de vară bălan:* Slujitorii Alboești.

[41] Slujitorii Alboești.

[42] Copuzu.

[43] Ion Ionescu de la Brad, *op. cit.*, p. 240.

[44] *Statistica agricolă pe anul 1874—1875*, tabela nr. 5, p. 12—13 și pt. 1875 — tabela nr. 3, p. 6, 7.

[45] Satele: Viziru, Surdila Greci, Stăncuța, Albotești, Rușețu, Latinu, Cotulung, Corbu, Obilești, Cazasu, Ceacâru, Găvănești, Ciochina, Iazu, Slobozia, Copuzu, Tătaru, Slujitorii Albotești.

[46] Satele: Obilești, Corbu, Cotulung, Cazasu, Latinu, Tichilești, Viziru, Tătaru, Slujitorii Albotești, Lacu Rezi, Găvănești, Vișani, Iazu, Ciochina, Perieți, Slobozia.

[47] Cotulung, Obilești, Cazasu, Ceacâru, Corbu, Albotești, Rușețu, Găvănești, Iazu, Surdila Greci, Tătaru.

[48] „Rapița ieșea în bucate, când treieram o alegeam, o duceam la presă la Brăila, scoteam câte o vadră de ulei", Neculai T. Pravilă (Săraru), 74 de ani, Movila Miresii, jud. Brăila.

https://biblioteca-digitala.ro

sate, cum ar fi Corbu Vechi, Valea Cânepii, Lacu Rezii, Stăncuța, Colțea, Rușețu, în fiecare an, toamna, femeile mergeau la pădure și smulgeau cânepa sălbatică pe care apoi o prelucrau.

Terenurile agricole. Analiza terminologiei care desemnează terenurile agricole este foarte interesantă și semnificativă pentru definirea stadiului de evoluție al agriculturii din estul Câmpiei Române în anii 1884—1885. În răspunsurile la întrebarea nr. 102 din chestionarul Hasdeu: „Cum se numește câmpul lucrat și nelucrat" s-au consemnat mai mulți termeni. Pentru *câmp nelucrat* în toate satele sunt indicați doi termeni principali: *țelina* [49] și *pârloaga* [50]. Sensul țelinei este explicat astfel: „pământ tare nespart de mult timp de pluguri" (Ceacâru), „pământ nelucrat de mulți ani" (Tătaru) sau „câmp care nu e lucrat și e acoperit cu pir" (Malu). Pârloaga este consemnată atât în satele din interiorul câmpiei cât și în cele din apropierea luncilor râurilor; sensul ei este de: „câmp care a stat un an, doi, nelucrat" (Șuțești), „locul care a fost arat și a stat vreo trei ani nearat" (Alexeni), sau „lăsat nelucrat un an" (Perieți).

Pentru câmp nelucrat mai sunt indicați și alți termeni, dar în măsură mai mică, uneori limitați la un singur sat: *câmpu, islaz, suhat, imaș, toloacă, bătătură, fâneață, pajiște, siliște, coșcove, sărătură* etc.

Din analiza răspunsurilor la chestionarul Hasdeu, constatăm că țelina, pământul nearat disponibil, constituia încă în 1884—1885, rezerva necesară extinderii agriculturii. În proporții diferite, desțelenirile mai erau în curs în întreaga câmpie. Țelinele asigurau în mare măsură și pășunatul animalelor. Deci, în *estul Câmpiei Române principalul mod de obținere al terenurilor agricole era cel de desțelenire a stepei*, iar *pârloaga, odihna pământului timp de unul până la trei ani, constituia principala metodă de refacere a fertilității terenurilor agricole*, asigurând totodată o parte din nevoile pășunatului animalelor. Țelina și pârloaga reprezentau două modalități complementare de exploatare a terenurilor agricole. Sistemul agricol cu pârloagă a constituit în trecut, practica agricolă de exploatare a pământului cea mai răspândită în regiunea carpato-danubiano-pontică, începuturile sale pierzându-se în epoca geto-dacilor [51]. În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, acesta se practica nu numai în estul Câmpiei Române, ci pe tot teritoriul românesc, din Maramureș și până în Dobrogea, în ciuda repetatelor apeluri și îndemnuri ale agronomilor vremii de a se renunța și a se trece la un sistem agricol modern și rațional. Încă din 1870, Ion Ionescu de la Brad analizând agricultura din jud. Putna, îndemna la părăsirea acestei practici, deoarece „s-a trecut timpul de a semăna într-un an aici și într-altul dincolo, de a lăsa pământul să se odihnească și să se înnoiască de la sine" [52].

În privința *câmpului lucrat*, în chestionarul Hasdeu se dau următoarele răspunsuri: *țarina* [53], cu explicația: „la câmpu lucrat se zice țarină"

[49] Satele: Corbu, Obilești, Filipești, Rușețu, Albotești, Slujitorii Albotești, Surdila Greci, Șuțești, Tătaru, Tichilești, Ceacâru, Găvănești, Săgeata, Domnița, Ciochina, Țăndărei, Grindu, Perieți, Copuzu, Malu; *țelnă* la Jirlău și Iazu.

[50] Satele: Corbu, Latinu, Șuțești, Tichilești, Ceacâru, Tătaru, Filipești, Slujitorii Albotești, Găvănești, Săgeata, Ciochina, Iazu, Țăndărei, Grindu, Malu, Perieți, Copuzu.

[51] Georgeta Moraru, *Permanențe etnografice în structura ocupației agricole la români (I)*, în „Anuarul I.C.E.D.", seria A/1, 1979, București, p. 25—31.

[52] Ion Ionescu de la Brad, *op. cit.*, p. 76.

[53] Satele: Obilești, Corbu, Lacu Rezi, Stăncuța, Tichilești, Iazu, Reviga; *țarnă* la Viziru.

https://biblioteca-digitala.ro

(Tichileşti); „cel lucrat se numeşte ţarină, adică toate semănăturile" (Stăncuţa); *prosie*[54], cu sens de „ţelină arată în anul al doilea" (Perieţi), „a doua tărie după ţelină" (Ceacâru); *răsprosie*[55], „o a treia slăbire a tăriei ţelinei" (Ceacâru). Într-un număr mai mic de localităţi mai sunt indicate: *câmpu moale*, „cel care se ară într-una" (Perieţi), *locul moale, ogoare*, „câmpurile lucrate, adică numai arate" (Reviga), *câmpu lucrătoru, holdă, tarla, crile* etc.

În funcţie de planta semănată se deosebesc: *miriştea*, termenul cel mai răspândit[56], cu sens de „câmpul lucrat se numeşte mirişte" (Ruşeţu); *grânişte*, locul unde este semănat grâu; *mălăişte*, locul unde este semănat mei; *orzăria*, locul semănat cu orz, *porumbişte*, locul semănat cu porumb (rar, *ciocănişte)*, *fasolişte*, *bostană* sau *pepeniştе* etc.

Cercetările etnografice de teren confirmă răspunsurile din chestionarul Hasdeu, aducând totodată precizări interesante cu privire la perioada din jurul anului 1900. Astfel, se constată restrângerea desţelenirii câmpiei. Ţelina, pământul folosit ca islaz, se identifică îndeosebi în satele din interiorul câmpiei: Vâlcelele, Movila Miresii, Însurăţei, Ciocile, Ruşeţu. În mică măsură se mai spărgea ţelina în satele vechi, cum ar fi, Viziru sau Gropeni. Sensul ţelinei era acelaşi: „pământ vechi, înţelenit de foarte mulţi ani" (Ruşeţu); „ţelina, câmpu nespart, sohatu" (Vâlcelele). În privinţa pârloagei, aceasta era practicată îndeosebi pe pământurile boiereşti[57], „nu lăsam niciodată un loc să se odihnească, ca păşune, numai boierii făceau asta" (Ariciu). Desigur, întinderea mică a loturilor ţărăneşti nu permitea odihna periodică a terenului, fertilizarea făcându-se prin aplicarea rotaţiei asolamentelor, tehnică de fertilizare practicată şi în alte zone ale României.

În privinţa terminologiei, terenurile cultivate sunt desemnate până astăzi drept *ţarină*, cu specificaţia plantei semănată: *mirişte* pentru păioase (termen mai general) sau *grânişte, grânar; orzar; porumbişte* (rar, *ciocăniştе)* pentru porumb. În satele vechi din câmpie, ţarina are sens teritorial, întregul hotar al moşiei satului, cuprinzând terenul de arătură şi islazul satului. În ţarină, loturile de pământ, erau delimitate prin *răzoare* sau *haturi*. Ţarina era despărţită de vatra satului prin *şanţul câmpului* sau *şanţul ţarinei* plantat cu un gard viu, cum am constatat la: Gropeni, Valea Cânepii, Unirea, Silistraru, Siliştea, Cuza-Vodă, Grădiştea, Ariciu, Jirlău, Zăvoaia, Ciocile, Ulmu etc.[58]. Ulicele principale aveau porţi din corlaţi care se închideau noaptea, păzite de *jitarii ţarinei*, paznici de câmp ce supravegheau recoltele. Jitarii erau tocmiţi şi plătiţi în produse[59] de săteni sau de boierii pe moşia cărora se afla satul; ei mai păzeau şi vitele pe islazul comunal.

Inventarul agricol. Inventarul agricol utilizat în estul Câmpiei Române îl cunoaştem din datele statistice publicate. Din păcate, datele statistice dau situaţia globală pe judeţe, incluzând alături de inventarul utilizat pe moşiile boiereşti şi pe cel de pe proprietăţile mijlocii şi mici ţărăneşti, acestea din

[54] Satele: Ceacâru, Tătaru, Albotești, Slujitorii Albotești, Filipești, Ciochina, Iazu, Grindu, Perieți.

[55] Satele: Slujitorii Albotești, Ceacâru, Ciochina, Grindu.

[56] Satele: Obileşti, Domniţa, Şuţeşti, Ruşeţu, Filipeşti, Slujitorii Albotești, Surdila Greci, Tătaru, Cazasu, Ceacâru, Iazu, Alexeni, Malu.

[57] Acest fapt este confirmat şi de T. Pamfile, *op. cit.*, p. 70.

[58] Georgeta Moraru, *Cercetări etnografice în Gropeni*, p. 27—29.

[59] La Ariciu, „un jitar primea câte un porcoi la fiecare 40 de porcoaie şi o baniţă de porumb la pogon" (Stan Lambu, 69 de ani).

https://biblioteca-digitala.ro

urmă stratificate social în mai multe categorii, stratificare care se resimte cel mai mult la nivelul inventarului agricol.

Conform recensământului agricol efectuat în decembrie 1873 [60], existau:

Județul	pluguri		machine de treerat		machine perfecționate	
	de țară	străine	cu abur	cu cai sau boi	de cosit	de treerat
Brăila	5792	202	36	3	3	21
Ialomița	10044	41	51	1	2	14

Ne îndoim că cele 202 pluguri străine din fier, din jud. Brăila, ar fi fost în 1873 proprietatea vreunui țăran. La acea dată, nici moșiile boierești nu aveau multe pluguri de fier. În județul vecin, Putna, în 1870, instrumentele perfecționate și mașinile erau foarte puține, în proprietatea marilor cultivatori și arendași, iar în tot județul nu exista încă un atelier de reparații [61].

Cel mai complet recensământ al mașinilor și instrumentelor perfecționate, întrebuințate în 1905 [62], oglindea o situație sensibil schimbată.

Mașini și instrumente cu tracțiune animală întrebuințate în 1905 în județele Brăila și Ialomița

	Mașini și instrumente cu tracțiune animală	*Jud. Brăila*	*Jud. Ialomița*
1.	pluguri simple cu grindei de lemn	—	107
2.	pluguri univ. cu grindei de fier sau oțel	5.371	21.228
3.	,, compuse cu două sau trei brazde	7.632	5.436
4.	,, schimbătoare de coastă	93	98
5.	,, de desfundat la mari adâncimi	42	73
6.	,, cu aparat de semănat porumb	34	12
7.	cultivatoare	33	73
8.	grape de lemn cu dinți de fier	242	371
9.	grape de fier	5.513	2.602
10.	grape de mărăcini	11.393	21.404
11.	tăvălugi	608	642
12.	mașini pentru semănat	851	1.395
13.	rariște	160	6.175
14.	prășitoare mecanice pentru cai	2.157	10
15.	mașini pentru secerat	58	2.109
16.	mașini pentru cosit	1	110

[60] *Statistica agricolă a României*, tabelul *Prescurtare pe județe pentru țara întreagă a numărului de unelte agricole din România la finele anului 1873*, p. 51.

[61] Ion Ionescu, *op. cit.*, p. 229.

[62] Leonida Colescu, *Statistica agricolă a României*, București, 1907, p. 74—75.

https://biblioteca-digitala.ro

În privința uneltelor agricole utilizate în estul Câmpiei Române în ultimele decenii ale sec. al XIX-lea, răspunsurile[63] la întrebarea nr. 103 din chestionarul Hasdeu dau o informație clară și exactă. Conform acestora, în agricultura locală se utilizau: plugul, rariță, grapa, boroana, tăvălugul, sapa, casmaua, secera, coasa, grebla, furca, furcoiul, semănătoarea, împingătoarea, primiteaua, oticul, cobila, crăcani, mături etc. Pe primul loc sunt consemnate plugul și grapa, ca principale unelte agricole, în multe localități acestea fiind singurele unelte indicate.

Plugul, principalul instrument de arat, are rezervată o întrebare specială, nr. 104. Analiza terminologiei părților componente ale plugului se dovedește a fi foarte interesantă atât din punct de vedere lingvistic cât și din punct de vedere etnografic. Terminologia părților sale componente este surprinzător de unitară pe întreaga regiune. Toate indică *plugul de lemn* compus din: *coarne, grindei, bârță* sau *bârsă, plas* sau *plaz, cormana*, piese confecționate din lemn, precum și două piese de fier: *fierul lat* sau *fierul mare* și *fierul lung (fierul mic* sau *cuțitul)*. În capătul grindeiului era fixat un *cocoș (măsea* sau *cârlig)* din lemn, care servea la prinderea plugului de cele două roți de lemn, printr-un *potâng* din nuiele răsucite. Reglarea adâncimii plugului în brazdă se făcea prin *zăvoare*, pene de lemn fixate la coarne și în grindei, la cuțit.

O mare diversitate terminologică o constatăm în privința părților componente ale atelajului plugului, fapt datorat desigur, originii diferite a țăranilor stabiliți în stepă prin împroprietărire. În unele localități sunt indicați în paralel doi sau chiar trei termeni: *roțile (roate), cotigă, teleagă (teligă)*. Roțile plugului se compuneau din: *osie* (termen general), pe care era așezată *broasca* (în nord-vestul regiunii), sau *căpătâiul* (în Ialomița); urma *schimbătoarea* (termen general) și *dreptariul* (în Ialomița).

Prin *cârceie*, rotilele se prindeau de *tânjală*. Pentru plug se fixau două *tânjeli*, o *tânja mare, tânjaloi* și o tânja mai mică, *tânjaluță* sau *tânjaua stearpă* care prin *cătușa plugului* se prindea de jug cu un *cui* de lemn. Terminologia pieselor componente ale jugului este unitară: *jug, policioară, bulfee, zestee*.

Ca anexe la plug sunt consemnate: *coliba* de lemn pentru transportat plugul la câmp și *oticul* pentru curățat de pământ plugul.

Analiza informației etnografice de teren privitoare la plug, confirmă atât răspunsurile la chestionarul Hasdeu cât și la datele statistice, furnizând totodată informații de detaliu etnografic (vezi planșa nr. I). Astfel, *în estul Câmpiei Române în intervalul 1885—1900 se constată generalizarea treptată a plugului de fier*. Apărut în zonă înainte de 1875, cumpărat mai întâi de boieri și mai târziu de țărani, plugul de fier se generalizase înainte de 1900 în multe sate: Movila Miresii, Însurăței, Ciocile, Ciochina, Miloșești, Săgeata, Pogoanele etc. Date asupra ultimelor atestări ale plugului de lemn, le-am consemnat pentru perioada 1885—1890, în satele: Vâlcelele, Grădiștea, Jirlău, Cuza-Vodă, Viziru; la 1900, în satele Unirea și Stanca; 1902, la Gropeni și 1905, la Satnoieni. În acest fel, informația de teren confirmă datele statistice, conform acestora, în 1905, în județul Brăila plugurile cu grindei

[63] Vezi și Germina Comănici, *Elemente de etnografie din județul Ialomița în răspunsurile la chestionarul Hasdeu*, în *Ialomița*, 1977, p. 178—182.

https://biblioteca-digitala.ro

de lemn dispăruseră fiind raportate numai pluguri de fier [64]. Desigur, mai existau încă pluguri de lemn, scoase din uz sau utilizate temporar în unele munci agricole auxiliare. Conform obiceiului, constatat de altfel pe întreg teritoriul țării, practica țăranului român de a nu azvârli nimic, făcea ca, după achiziționarea plugului de fier, vechiul plug de lemn să fie modificat și folosit în grădinărie sau la prășit porumb, ca rariță, așa cum am constatat la: Săgeata, Cuza-Vodă, Berteștii de Jos, Însurăței, Miloșești, Orbești etc. Numărul acestor exemplare era redus, identificate de obicei la categoria țărănimii sărace, căci țărănimea mai înstărită își achiziționa pluguri și rarițe de fier de fabricație străină, îndeosebi germane.

Pentru a obține informații de detaliu etnografic asupra tipologiei plugului de lemn, am întreprins investigații amănunțite, chestionând un eșantion de subiecți, selecționați în funcție de originea locală, de limita de vârstă de peste 70 de ani, din categoria țărănimii sărace, care au mai putut da informații asupra vechiului inventar agricol. În general, memoria informatorilor a putut reconstitui înapoi situația din perioada anilor 1885—1890.

În linii mari, tipurile descrise corespund *plugului de lemn*, ale cărui piese componente au fost consemnate și în chestionarul Hasdeu: două coarne, grindei, plaz, bârsă și cormană, confecționate din lemn, pe care se asamblau două piese din fier; fierul lat și fierul lung sau cuțitul. Astfel de pluguri aveau o formă patrulateră, simetrică sau asimetrică în construcție având cormanul fixat de scheletul de lemn al plugului.

După cum se știe, plugul a fost unealta reprezentativă a inventarului agricol utilizat în spațiul carpato-dunărean pe tot parcursul mileniului al doilea al erei noastre [65]. La sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea, aria de răspândire a plugului de lemn mai acoperea încă întreaga regiune, chiar dacă plugul de fier începuse să-l înlocuiască. Conform distribuției în spațiu a tipurilor de plug de lemn [66], tipurile simetrice cu cormanul fix erau general răspândite, indiferent de relieful zonei în care se utiliza, șes, coastă sau terasele munților. Formele asimetrice, mai solide în construcție, erau specifice șesurilor și se foloseau în Banat, Transilvania, Moldova, iar la sud de Carpați sunt semnalate în Oltenia și în Muntenia. În estul Câmpiei Române, tipurile simetrice și asimetrice se identifică în egală măsură, dar nu trebuie să pierdem din vedere faptul că, aici, existau agricultori stabiliți prin împroprietărire, veniți împreună cu uneltele lor din diverse zone.

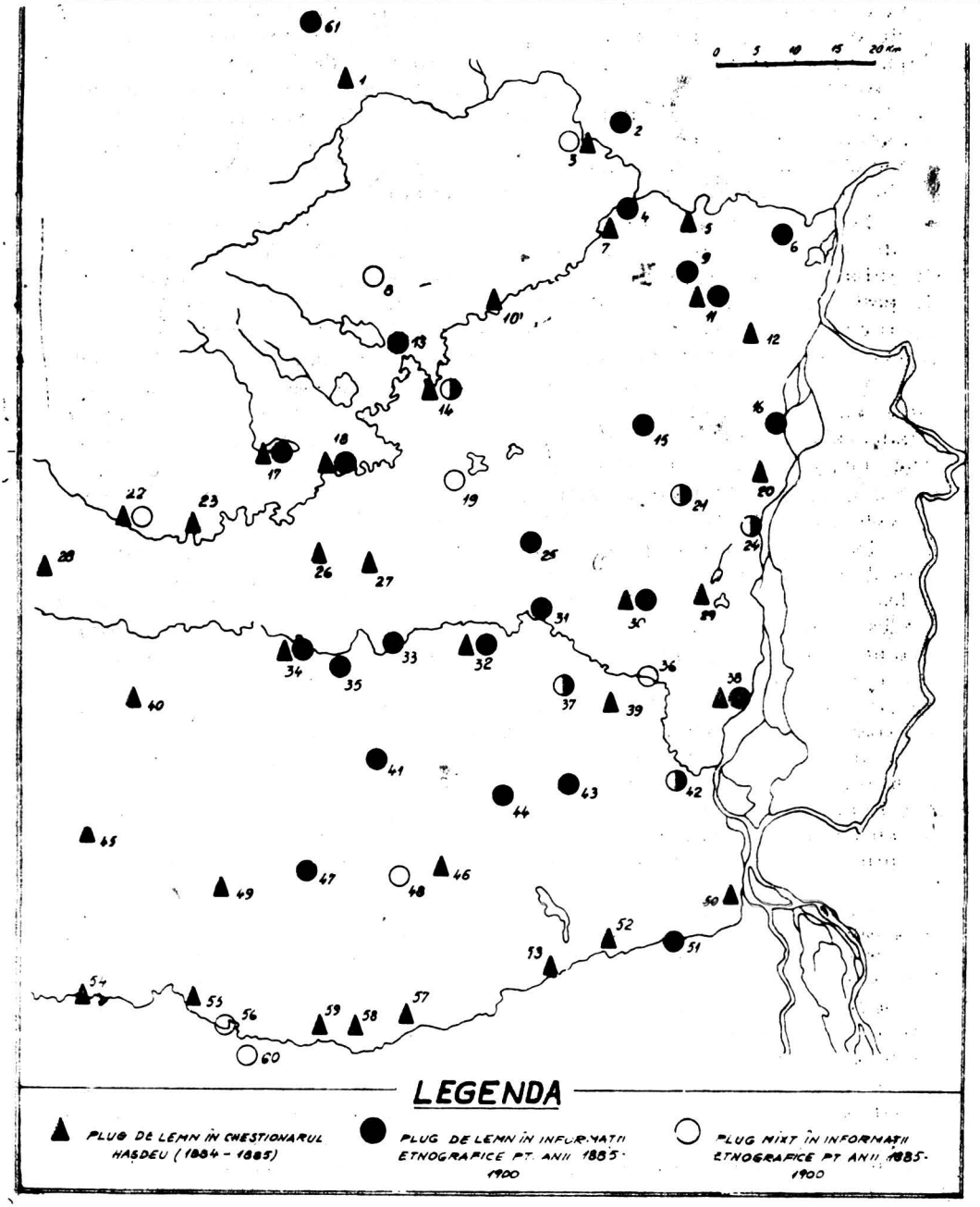
[64] Despre utilizarea plugului de lemn mai târziu de anul 1905, un informator ne-a dat următoarele lămuriri: „Am auzit de la bătrâni că arau cu un plug de lemn, numai hieru din pământ era de hier, restu era de lemn. Cum arăta nu prea știu, avea cormana de lemn. Și de la noi din sat s-a luat un plug de lemn, l-au dus la muzeu, la Brăila. Da nu era din satul nostru, de alea vechi. Era din Munteni, partea nouă a satului, cu oameni veniți p'în '26 de la munte, de le-au dat pământ, probabil l-a adus unul da n-a arat cu el, l-a ținut acolo" (Ion R. Tilihoi, 84 de ani, Zăvoaia, Jud. Brăila).

[65] N. Edroiu, P. Gyulai, *Evoluția plugului în țările române în epoca feudală*, în „Acta Musei Napocensis", II, 1965, p. 307—344; V. Neamțu, *La technique de la production céréalière en Valachie et en Moldavie jusqu'au XVIII^e siècle*, București, Editura Academiei, 1975; Georgeta Moraru, *Contribuții la tipologia plugului românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", nr. 2, 1970, p. 143—155.

[66] Georgeta Moraru, *Plugul de lemn în România la sfârșitul sec. XIX și în prima jumătate a sec. XX*, în „Terra nostra", III, 1973, p. 131—148.

https://biblioteca-digitala.ro

Planșa nr. I — *Plugul de lemn în estul Câmpiei Române la sfârșitul sec. al XIX-lea* (lista localităților)



https://biblioteca-digitala.ro

1. Obilești, jud. Vrancea
2. Piscu, jud. Galați
3. Corbu Vechi, com. Măxineni, jud. Brăila
4. Voinești, c. Măxineni, jud. Brăila
5. Cotulung, c. Siliștea, jud. Brăila
6. Vădeni, jud. Brăila
7. Latinu, c. Măxineni, jud. Brăila
8. Vâlcelele, jud. Buzău
9. Mucnea, c. Siliștea, jud. Brăila
10. Domnița (azi, Racovița), jud. Brăila
11. Nazâru (azi, Siliștea) jud. Brăila
12. Cazasu, c. Tudor Vladimirescu, jud. Brăila
13. Grădiștea, jud. Brăila
14. Șuțești, jud. Brăila
15. Traian, jud. Brăila
16. Chișcani (azi, în or. Brăila), jud. Brăila
17. Jirlău, jud. Brăila
18. Vișani, jud. Brăila
19. Ianca, jud. Brăila
20. Tichilești, jud. Brăila
21. Osmanu (azi, Unirea), jud. Brăila
22. Săgeata, jud. Buzău
23. Găvănești, c. Săgeata, jud. Buzău
24. Gropeni, jud. Brăila
25. Bordei Verde, jud. Brăila
26. Surdila-Greci (azi, în Făurei), jud. Brăila
27. Surdila-Găiseanca, jud. Brăila
28. Maxenu, c. Țintești, jud. Buzău
29. Tufești, jud. Brăila
30. Viziru, jud. Brăila
31. Satnoieni, c. Bordei-Verde, jud. Brăila.
32. Alboteşti (azi, Zăvoaia), jud. Brăila
33. Cireşu, jud. Brăila
34. Ruşeţu, jud. Brăila
35. Jugureanu, c. Ulmu, jud. Brăila
36. Cuza-Vodă, c. Stăncuţa, jud. Brăila
37. Însurăţei, jud. Brăila
38. Stăncuţa, jud. Brăila
39. Lacu Rezi, com. Însurăţei, jud. Brăila
40. Pogoanele, jud. Buzău
41. Colţea, c. Roşiori, jud. Brăila
42. Berteştii de Jos, jud. Brăila
43. Victoria, jud. Brăila
44. Bărăganu, jud. Brăila
45. Grindu, jud. Ialomiţa
46. Iazu, c. Scînteia, jud. Ialomiţa
47. Miloşeşti, jud. Ialomiţa
48. Smirna, c. Griviţa, jud. Ialomiţa
49. Reviga, jud. Ialomiţa
50. Piua Petri, c. Giurgeni, jud. Ialomiţa
51. Hagieni, c. Mihail Kogălniceanu, jud. Ialomiţa
52. Ţăndărei, jud. Ialomiţa
53. Ograda, c. Bucu, jud. Ialomiţa
54. Copuzu, c. Balaciu, jud. Ialomiţa
55. Ciochina, jud. Ialomiţa
56. Orboeşti, c. Andrăşeşti, jud. Ialomiţa
57. Slobozia, jud. Ialomiţa
58. Pribegi, jud. Ialomiţa
59. Perieţi, jud. Ialomiţa
60. Albeşti, jud. Ialomiţa
61. Gologanu, com. Milcovul, jud. Vrancea.

https://biblioteca-digitala.ro

În general, aria de răspândire a plugului în Europa este foarte mare, excepție făcând regiunile sudice, mediteraneene [67], unde sunt utilizate tipuri de aratru, reprezentative unui stadiu mai vechi din evoluția acestei unelte de arat. În sud-estul Europei răspândirea plugului de lemn se oprește în sudul Dunării. Dacă în jumătatea nordică a fostei Jugoslavii mai sunt identificate cele două tipuri de plug de lemn [68], în Bulgaria, este semnalat sporadic numai plugul simetric în nord-vest și în zona Varnei [69].

În estul Câmpiei Române, mai constatăm utilizarea unor tipuri de *pluguri intermediare, mixte,* mai mult sau mai puțin modificate, copiind diverse piese ale plugului de fabrică. Unele copiau doar fierul plugului, o foiță trapezoidală prinsă în șuruburi de capătul tălpii plugului; altele copiau și cormana de fier. Erau piese confecționate de „maiștri" de la oraș, care le vindeau prin sate. În această regiune, nu am întâlnit tipul de plug mixt cunoscut în multe zone ale României, cu trupița de fier ce reunește bârsa, plazul, cormana și fierul lat.

În sfârșit, în estul Câmpiei Române am mai cules informații despre folosirea în operațiunea de arat a pământului, a unor tipuri pe care țăranii le denumeau tot plugurî. Descrierea tipologică a acestora indică clar tipuri de *aratru.* Ele erau utilizate, în mică măsură, de țăranii săraci, care nu aveau posibilități să-și procure plug pentru diverse munci cu caracter mai special. Astfel, în unele sate vechi, cum este Rușețu ni s-a relatat: „La grădinărie am mai apucat la unii un plug de lemn simplu. Bătrânii noștri îl foloseau și la arat în partea mai nisipoasă a moșiei satului. Avea un grindei la cap întors ca o săpăligă. De el se prindeau două coarne. Râma pământul. Era tot de lemn, nu se regla adâncimea în brazdă. Fără cuțit, fără cormană, fără roate. În capul grindeiului cioplit i se punea câte o foiță de fier, ca la sapă" [70]. La Valea Cânepii au mai apucat un plug de lemn care „era ca și rariță de lemn, două coarne prinse în grindei, cu două rotile de lemn. Grindeiu avea ca doi metri, bârsa cam de șaizeci centimetri, venea în jos întoarsă la cap, ca un călcâi. În capu ei venea fierul plugului. Cormana era prinsă de bârsă. S-a folosit cam până la 1890, pe urmă a apărut plugurile de fier" [71]. Într-un sat apropiat, Unirea, „plugul de lemn avea două coarne de lemn, grindei de lemn înțepenit cu pene. Avea o bârsă de lemn tare, venea puțin polignită, încovoiată jos din ciopleală și în capul ei se băga hieru, cu două urechi. Am auzit că au fost și din alea fără hier, dar n-am mai apucat. Plugu ăsta râma ca porcu, n-avea cormană. Avea și două roate de lemn" [72].

După cum s-a putut observa, descrierile acestor pluguri amintesc de aratru. Tipologic, aratrul reprezintă un stadiu mai vechi din evoluția instrumentelor de arat pământul, anterior plugului. Cunoscut și utilizat încă din preistorie, aratrul se identifică pe un spațiu vast, în regiunile agricole ale Europei, Asiei și în nordul Africii. Spre sfârșitul mileniului întâi al erei noastre, aria de folosire a aratrului în Europa, a început să se restrângă,

[67] A. G. Haudricourt, M. J. Brunhes-Delamarre, *L'homme et la charrue à travers le monde,* Paris, 1955.

[68] B. Bratanić, *Orace sprave u Hrvata oblici, nazivlye, rasirenje,* Zagreb, 1939.

[69] H. Vakarelski, *Etnografiia na Bălgariia,* Sofia, 1974.

[70] Turculeț Neculai, 91 de ani, Rușețu, jud. Buzău.

[71] Tudor I. Urse, 83 de ani, Valea Cânepii, jud. Brăila.

[72] Arhiva I.E.F., Fișa tematică nr. 2737, Tudorache S. Boldeanu, 79 de ani, Unirea, jud. Brăila, culegere 12 iunie 1973.

https://biblioteca-digitala.ro

prin răspândirea plugului, derivat și perfecționat din aratru. Vestigii tipologice ale aratrului s-au întrebuințat până târziu în epoca contemporană, cele mai multe fiind constate în zona circummediteraneană unde condițiile geografice și caracterul producției agricole specifice, nu au făcut necesară introducerea plugului de lemn. În sud-estul Europei, aratrul a fost instrumentul de arat caracteristic până în sec. al XX-lea. Sub numiri diferite: *arotron* în Grecia [73], *parmendë* în Albania [74], *ralo* în fosta Iugoslavie și Bulgaria [75], se identifică o variată gamă de tipuri de aratru.

Pe teritoriul României, aratrul a fost utilizat încă din neoliticul târziu. Mai apoi, geto-dacii și daco-romanii știm că au folosit aratruri, cu piese tăietoare din fier de mare randament [76]. În evul mediu, specificul peisajului geografic din nordul Dunării, cu terenuri agricole mai întinse, care trebuiau defrișate și desțelenite, au impus adoptarea plugului de lemn mai rezistent și mai eficient. Aria de folosire a aratrului s-a restrâns treptat, dăinuind totuși până în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, înglobat terminologic sub denumirea de plug și identificat sporadic în Munții Apuseni, în Gurghiu, Dorna, în podișul moldovenesc și la sud de Carpați [77]. Deși erau mai puțin numeroase decât plugurile, aceste aratruri constituiau „zestrea" tipologică la care recurgeau țăranii săraci când aveau nevoie de pluguri mai ușoare, confecționându-și singuri piesele de lemn și atașându-le piesele de fier făcute de fierari. Tipologic, aratrul din nordul Dunării este mai puțin variat decât cel din sudul Dunării, și de regulă, reprezintă tipuri simplificate după modelul plugului. O mutație deosebită s-a produs în a doua jumătate a sec. al XIX-lea când s-au extins suprafețele cultivate cu porumb, vechiul aratru fiind transformat și refolosit ca rariță, la prășit, așa cum constatăm în zonele de la sud de Carpați și din Moldova.

În estul Câmpiei Române, *rariția de lemn* apare consemnată atât în răspunsurile la chestionarul Hasdeu cât și în datele statistice și în informațiile de teren (planșa nr. II). Era mai puțin folosită în satele din nordul Călmățuiului, unde de regulă porumbul se prășea cu sapa. Mai numeroase par a fi rarițele de lemn de-a lungul Ialomiței, întrebuințate atât la prășit porumb cât și în grădinărie. În cazuri deosebite, se înregistrează și folosirea rariței la arat, ca la Săgeata. În partea de nord, utilizarea rariței de lemn se constată îndeosebi în luncile apelor, în grădinării. În lunca Siretului și la confluența cu Dunărea sunt semnalați grădinarii bulgari care arendau terenuri în luncă, veneau primăvara și plecau toamna, după ce vindeau recolta prin sate. Aceștia știm că utilizau curent astfel de rariție de lemn.

Privitor la tipologia rariței de lemn, se constată folosirea unei forme triunghiulare și simetrice în construcție, compusă dintr-o piesă astfel cău-

[73] Vezi *Atlas tis ellinikis laografias*, eledosis toi kentroi ereinis tis ellinikis laografias, tis Academias, Athinon, Leikoma, I, eilinon arotron, zigos, sidiroin arotron, arotriasis.

[74] Rrok Zojzi, *Parmenda shqipëtare dhe proçesi historik i zhvillinut të saj*, în „Etnografia Skqiptare", Tirana, VII, 1976, p. 3—45.

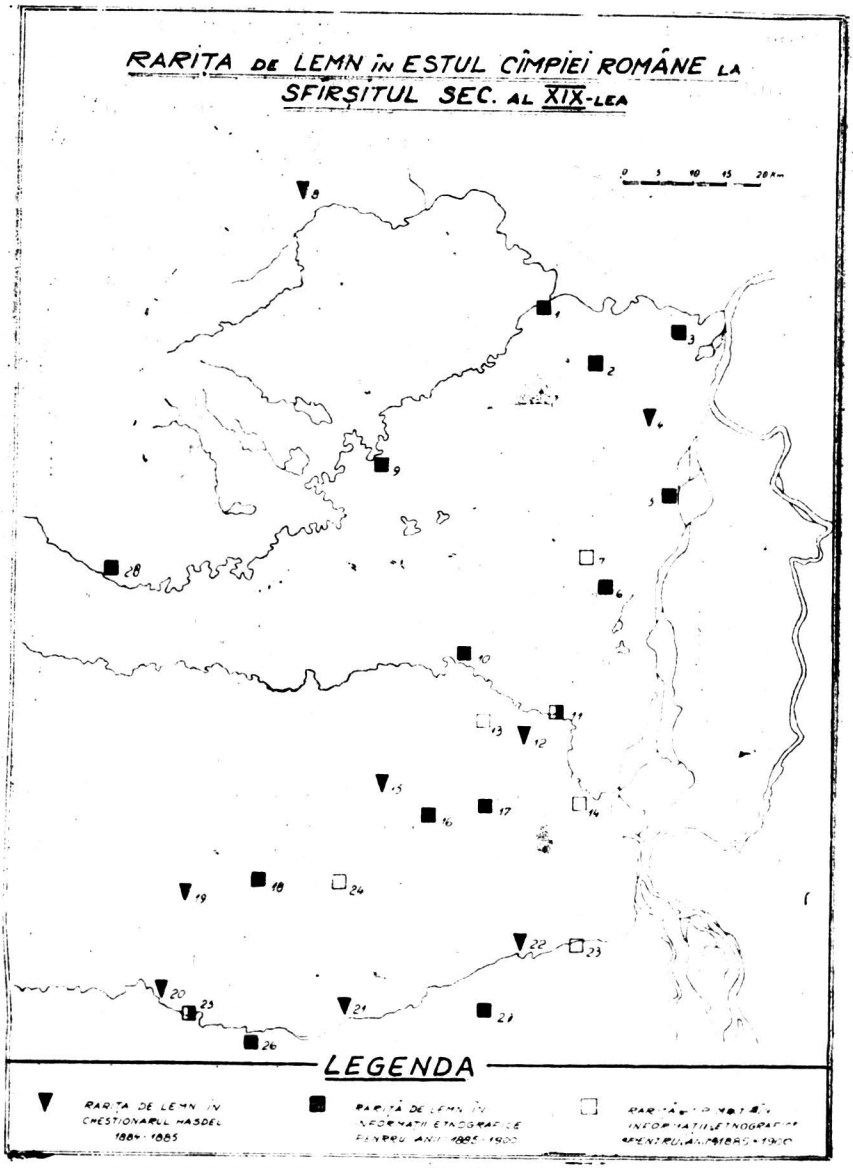
[75] H. Vakarelski, *Izî vescestvenata kultura na Bălgariia — rala*, în „Izvestiia na Narodniia Etnografski Muzei vî Sofiia", VIII — IX, 1929, p. 55—109; J. N. Vîjarova, *O proishojdenii bolgarskii pahotnîh orudii*, Moscova, 1956; H. Vakarelski, *Überreste des pfluglosen Faldbaues bei den Bulgaren*, în „Agraethnographie", Berlin, 1957.

[76] Ioan Glodariu, Eugen Iaroslavschi, *Civilizația fierului la daci*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979; D. Protase, *Autohtonii în Dacia*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980.

[77] Georgeta Moraru, *Plugul de lemn...*, fig. 1, p. 138, și harta I, p. 134; idem, *Unelte de arat în jud. Suceava*, în „Atlasul etnografic al României", nr. 6, 1979, p. 112.

https://biblioteca-digitala.ro

Planșa nr. II — *Rarița de lemn în estul Câmpiei Române la sfârșitul sec. al XIX-lea*
(lista localităților)



1. Voinești, c. Măxineni, jud. Brăila
2. Muchea, c. Siliștea, jud. Brăila
3. Vădeni, jud. Brăila
4. Cazasu, c. Tudor Vladimirescu, jud. Brăila
5. Chișcani, jud. Brăila
6. Valea Cânepii, c. Unirea, jud. Brăila
7. Unirea, jud. Brăila
8. Obilești, jud. Vrancea
9. Șuțești, jud. Brăila
10. Lișcoteanca, c. Bordei Verde, jud. Brăila
11. Cuza Vodă, c. Stăncuța, jud. Brăila
12. Lacu Rezi, c. Însurăței, jud. Brăila
13. Însurăței, jud. Brăila
14. Berteștii de Jos, jud. Brăila
15. Tătaru, c. Dudești, jud. Brăila
16. Bărăganul, jud. Brăila
17. Victoria, jud. Brăila
18. Miloșești, jud. Ialomița
19. Reviga, jud. Ialomița
20. Ciochina, jud. Ialomița
21. Slobozia, jud. Ialomița
22. Țăndărei, jud. Ialomița
23. Hagieni, c. Mihail Kogălniceanu, jud. Brăila
24. Smirna, c. Grivița, jud. Ialomița
25. Orboești, c. Andrășești, jud. Ialomița
26. Albești, jud. Ialomița
27. Sudiți, jud. Ialomița
28 Săgeata, jud. Buzău.

https://biblioteca-digitala.ro

tată; încât cornul avea capătul de jos încovoiat ca o talpă, în capătul său fixându-se fierul rariței. Asemenea rariţe ne-au fost descrise la Valea Cânepii, Lişcoteanca, Cuza-Vodă, Orboești, Albești, Sudiți. La Șuțești pe Buzău, rariței i se spunea *porc*. De asemenea, mai constatăm și vechea practică a țăranului român de a nu azvârli nimic; după achiziționarea plugului de fier, vechi pluguri de lemn au fost modificate și utilizate ca rariţe, așa cum am observat la Bereteștii de Jos, Cuza-Vodă, Însurăței, Miloșești, Orboești etc. Putea fi *rariță pentru boi*, prinsă direct de jugul boilor sau *rariță pentru cai*, cu o roată prinsă în grindei. *Rariţele de fier* se generalizează în mediul sătesc după 1916,

Dintre uneltele de săpat pământul, cea mai importantă era *sapa*. În estul Câmpiei Române s-a înregistrat și amintirea utilizării *sapei de lemn* la sfârșitul sec. al XIX-lea, în satele Berteștii de Jos [78] și Gologanu [79]. În general, se foloseau sape de fier cu *gura* lată, pentru prășit porumbul. În grădinărie se întrebuințau și *săpăligi* mai mici, unele cu contur patrat; *cazmaua* și tipuri simple de *plantatoare* sau *sidile* de lemn. Rar se constată folosirea *parului* de lemn pentru semănat porumb (Hagieni, Săgeata) și a *plantatorului* pentru vița de vie (Jirlău).

Semănătoarea consemnată în chestionarul Hasdeu la Găvănești, Jirlău și Viziru, era de fapt șorțul de cânepă pentru ținut sămânța la semănat și nu mașina de semănat apărută la 1900 în inventarul moșiilor [80].

Grapa de mărăcini era general întrebuințată în estul Câmpiei Române, la mărunțit și netezit arătura, la îngropat sămânța precum și la „înțărânatul" grâului și secarei, când se semăna direct în porumbiște, fără să se are, Este consemnată în răspunsurile la chestionarul Hasdeu [81], iar statistica agricolă din 1905 indică un număr considerabil de astfel de grape. Conform descrierii informatorilor, grapa era lată de un „stânjen" și se compunea din două lemne — *andrele* sau *undrele* —, care uneori aveau forma unor mici tălpi ca la sanie, prinse între doi *cotoi* de lemn. Pe aceste andrele se împleteau mărăcini „pârliți" la cotor, ca să se înmoaie și să se poată răsuci. Grapa se prindea de *crucioaiele* cailor cu belciuge, iar ca să preseze și să sfarme bolovanii se așeza pe ea o greutate, de regulă, pământ sau câte un copil. Aceste grape erau confecționate de țărani: înainte de începerea aratului, fiecare își făcea grapa. Se dă cu grapa imediat după terminarea aratului, în aceeași zi, de-a curmezișul și apoi în lungul terenului [82]. Tipologic, grapa de mărăcini este specifică unei vaste zone ce depășește cu mult regiunea carpato-dunăreană.

Un alt tip este *boroana* sau *borâna*, unealta atelată care s-a răspândit mai târziu în această zonă [83], adusă probabil de noii veniți în câmpie, fiind

[78] Vezi și Georgeta Moraru, *Comentarii etnografice asupra celor mai vechi unelte agricole de pe teritoriul României*, comunicare la Sesiunea Muzeului Județean Ialomița și la Al IV-lea Simpozion de Istoria Agriculturii în România, octombrie 1976, în vol. *Ialomița*, II, Slobozia, 1983.

[79] Gheorghe Cotigă, 87 de ani, Gologanu, com. Milcov, jud. Vrancea.

[80] C. Garoflid, *op. cit.*, p. 74—76.

[81] Satele: Obilești, Corbu, Cotulung, Cazasu, Tichilești, Stăncuța, Viziru, Lacu Rezi, Tătaru, Filipești, Șuțești, Domnița, Jirlău, Găvănești, Rușețu, Ciochina, Iazu, Ograda, Piua Petri, Reviga, Grindu, Slobozia, Pribegi, Alexeni.

[82] Gh. Drăgan, 94 de ani, Unirea, jud. Brăila.

[83] În răspunsurile la chestionarul Hasdeu este consemnată doar în satele: Cazasu, Cotulung, Obilești, Filipești, Viziru, Lacu Rezi, Țăndărei.

https://biblioteca-digitala.ro

știut că acest tip este utilizat în alte zone ale României. Se întrebuința după arat pentru adunat pirul și mărăcinii, sfărâmat bolovanii și uneori la îngropat sămânța în porumbiște. În fapt, prin boroană este desemnată, aici, grapa de lemn, cu cadrul de lemn și colții din lemn sau fier. La Șuțești se utiliza o boroană cu cadru triunghiular, simplă, prinsă printr-un cârlig fixat la unul din capete. La Viziru, Ariciu, Movila Miresii, boroana avea colții din fier. În restul satelor se identifică boroana de fier, cumpărată din comerț, îndeosebi după primul război mondial: Gropeni, Însurăței, Miloșești, Săgeata, Ciochina etc.

Un sistem mai simplu de spart bolovanii era cel practicat la Albești, cu *scândura* lată, prinsă de crucioaiele cailor, pe care stătea omul care mâna calul.

Tăvălugul de lemn apare în răspunsurile la chestionarul Hașdeu doar în două sate: Țăndărei *(tăfălug)* și Obilești *(tăfăluc)*. Informatorii subliniază că, înainte de 1900, tăvălugul se folosea rar, la boieri. În inventarul țăranilor apare mai târziu, după 1900, la Ariciu, Grădiștea, Viziru, Însurăței, Miloșești, Rușețu. Era confecționat de lemnarii satelor dintr un lemn gros lung de circa 2—2,5 m, de esență tare, stejar, fag. În capete avea fixat un *fus* de fier care se prindea într-un cadru de lemn, mai rar de fier. Scopul urmărit prin folosirea tăvălugului era acela de a păstra umezeala în sol, fiind știut că, în zonă bat vânturi care usucă solul repede. Tăvălugul presa terenul, mai cu seamă atunci când arătura ieșea bolovănoasă [84].

Unelte de recoltat (fig. nr. 1). Până în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, unealta folosită a fost *secera*. Tipul de seceră era de dimensiuni mici, cu

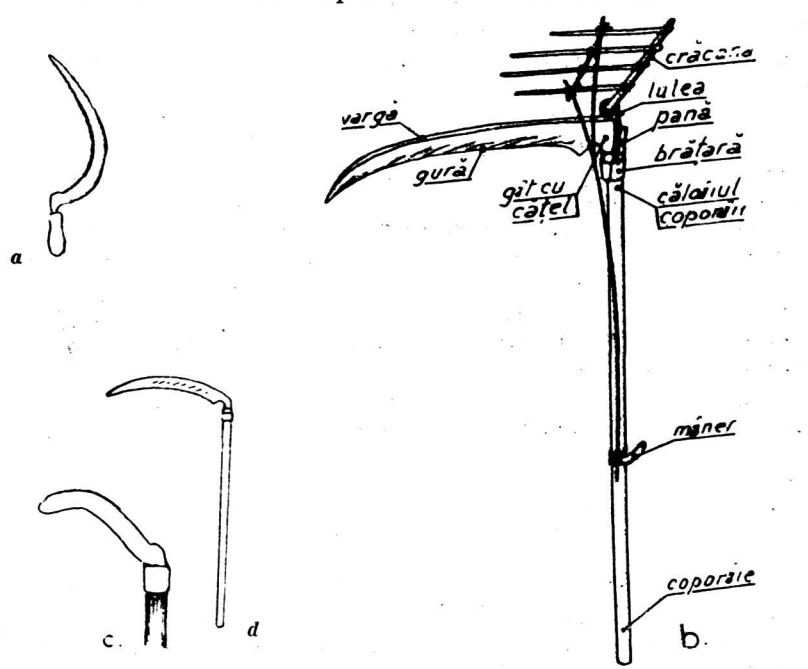


Fig. nr. 1 — *Unelte de recoltat* a. seceră; b. coasa cu crăcană; c, d. cosoare

[84] Dumitru I. Dicianu, 94 de ani, Vâlcelele, jud. Buzău.

https://biblioteca-digitala.ro

zimțișori întorși în spre *coada* secerei, confecționată de fierarii satelor. Extinderea terenurilor agricole prin desțelenirea stepei a necesitat introducerea unei unelte cu o capacitate mai mare de adunat, de felul coasei pentru recoltat fânul, căreia i s-a atașat o anexă specială de adunat spicele, procedeu constatat pe întregul teritoriu al României.

În răspunsurile la chestionarul Hasdeu secera apare menționată împreună cu coasa [85]. Informatorii subliniau că „înainte nu dam cu coasa, nici boierul nu ne lăsa cu coasa, că zicea că pierdem din ce adunam" [86]. Cu toată răspândirea ulterioară a coasei, secera a continuat să fie folosită în unele sate până la primul război mondial, căci exista părerea că dacă vrei să scoți un grâu bun, trebuie să-l seceri [87]. După 1920, secera se utiliza numai în cazul recoltelor încâlcite de vânt, precum și la recoltatul cocenilor de porumb, bețelor de floarea soarelui, meiului și a ierbii.

Coasa, unealtă de recoltat fânul inițial, întrebuințată în ultimile decenii ale sec. al XIX-lea la recoltat cerealele. Părțile sale componente erau: *coasa* de fier, *coada* de lemn cu *mâner* prinsă cu o *brățară* de fier fixată cu o *pană* de lemn. În multe sate se folosea și o mică piesă de fier, *lulea*, în care se prindea anexa de adunat spicele: *crăcana, coarne, parmace, preschițe, grebluță, corn cu vergele* etc. După cum se observă, terminologia este foarte variată, dar ea desemna deobicei o mică anexă compusă din trei până la cinci *colți* sau *cârlige* lungi din lemn care se prindeau de coadă cu o ață de cânepă sau cu o nuia.

Cosorul pentru tăiat cocenii de porumb, uneori și stuful, avea lama mai lungă. Se confecționa și dintr-o coasă ruptă. La Aiiciu i se spunea *tarpan*.

În privința *anexelor pentru treierat* (fig. nr. 2), în afara celor general cunoscute: *grebla, furca, împingătoarea* sau *targa* din lemn, se cuvin a fi făcute câteva precizări în legătură cu *pietroiul* sau *tăvălugul* de piatră (fig. nr. 3). Intensificarea cultivării cerealelor pe proprietățile țărănești a necesitat utilizarea unor anexe la treieratul cu caii pe arie, de felul pietroiului, care dă bune rezultate în curățirea ovăzului și în mărunțirea paielor necesare hrănirii vitelor, căci, restrângerea terenurilor înțelenite, a limitat în stepă posibilitățile de obținere a hranei vitelor, fenomen constatat și în alte zone [88]. Necesitatea păstrării acestor paie mărunțite pentru vite a dus și la apariția *plevarului* în gospodăriile locale.

Pietroiul sau tăvălugul de treierat era un sul de piatră cu șase rânduri de *răvaruri* cioplite pe el, pentru a rupe spicele. Se prindea cu lanțuri în urma cailor la treierat pe arie. Erau confecționate în satele unde se prelucra piatra: Ciuta, Măgura, Pietroasele, Năieni din jud. Buzău și vândute pe produse agricole în satele din vestul câmpiei: Rușețu, Însurăței, Miloșești, Ciocile, Jirlău, Vișani, Grădiștea, Ariciu. În zona dunăreană a câmpiei: Siliștea, Unirea, Gropeni, Berteștii de Jos, Stăncuța, Mărășu, pietroaiele erau

[85] Satele Rușețu, Surdila-Greci, Ceacâru, Grindu, Copuzu, Slobozia, Țăndărei.

[86] Neculae Mateescu (Florea Luca), 90 de ani, Albești, jud. Ialomița.

[87] Radu I. Costea, 66 de ani, Măxineni, jud. Brăila.

[88] G. Bontea, *op. cit.*, p. 147.

https://biblioteca-digitala.ro

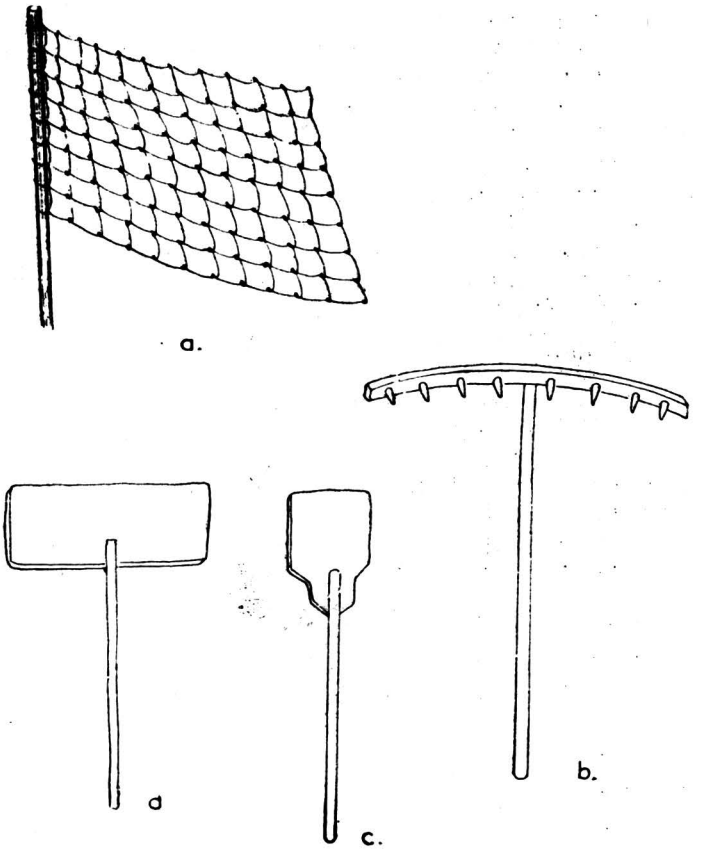


Fig. nr. 2 — *Unelte pentru treierat și vânturat* a. primitea; b. greblă; c. lopată; d. împingătoare

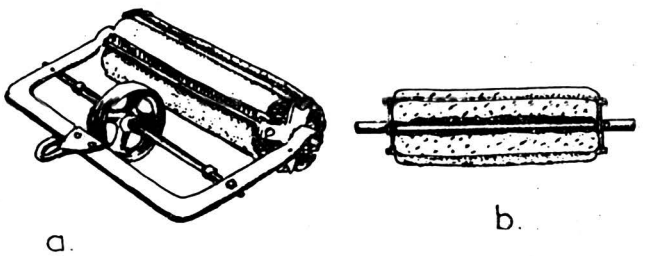


Fig. nr. 3 — *Pietroi pentru treierat* a. Din satul Traian; b. Din satul Movila Miresii

aduse de pietrari din Dobrogea. Fierarii satelor le fixau în capete *fusuri* de fier, pentru a le atașa cailor. Unii le prindeau intr-un cadru din lemn sau fier.

https://biblioteca-digitala.ro

Element de cultură materială specific inventarului agrar mediteraneean [89] din Spania până în Caucaz, pietroiul de treierat este întrebuințat și în România, în nord-estul Câmpiei Române, sporadic în Moldova și îndeosebi în Dobrogea. Tăvălugul se atestă a fi fost utilizat și în Țara Bârsei [90], adus probabil de mocanii bârsani din lungile lor drumuri cu oile prin câmpie spre Balta Brăilei și Dobrogea. Noii împroprietăriți în câmpie, au adoptat și ei acest sistem de treierat, fiind mai eficient, fapt ce explică de ce în multe sate utilizarea pietroiului se generalizează treptat până la primul război mondial.

Sporadic, se constată utilizarea la „bătutul" porumbului sau a unor cantități mici de cereale, a *îmblăciului (melciu*-Movila Miresii), *mlăciogul* (Siliștea), *blăiogul* (Rușețu), *bătăuș* (Berteștii de Jos), despre care localnicii își amintesc foarte vag, căci era folosit doar de unii țărani, adus din alte zone: „un băț gros care se lega la un capăt de o prăjină cu o ață sau cu piele ii zicea bătăuș"; „mleciu din două bețe neegale prinse într-un belciug sau cu două curele". La Rușețu ni s-a spus că „blăgoiul" folosea la bătut știuleții în cușcă, de către oameni veniți de la munte.

În mod curent curățatul porumbului se făcea manual. Se utiliza și *cușca de bătut*, la Vâlcelele, Rușețu, Vișani, Ariciu, Silistraru, Bordei-Verde, Stăncuța, Mărașu; mai era cunoscută și sub numele de *leasă:* Movila Miresii, Gologanu, Vulturu, sau *gratie:* Stanca. Tipul de cușcă era cel general cunoscut pe teritoriul României, confecționată din nuiele împletite pe trei părți, așezată pe picioare și cu fundul din nuiele sau șipci rare. Asemenea cuști de bătut porumbul, precum și alte unelte de lemn: furci, greble, etc., se confecționau la Dumitrești, jud. Vrancea și se vindeau la târgul de la Șuțești. *Machina de bătut porumbul* manuală este indicată de informatori a fi apărut după 1900: Movila Miresii, Însurăței, Stăncuță, Milošești, Ciochina, Hagieni; cele mai multe după 1916.

În privința *mașinilor de treierat* cereale, acestea au apărut în ultimele decenii ale sec. al XIX-îea pe moștiile boierești. *Vaporul cu paie* a fost o invenție care s-a făcut în această regiune, pe moșia Bordei Verde [91]. *Batozele* au fost folosite de țărani abia după 1910, mai de timpuriu în Ialomița; in restul câmpiei după 1916.

În operațiunea de vânturat boabele cerealiere se constată general practicat la 1900, vânturatul la vânt cu *lopata* de lemn și *primiteaua*, o plasă de cânepă prinsă pe o prăjină, cu care se adunau paiele și spicele de la treierat, într-un mod asemănător vânturatului din Dobrogea. De altfel, în unele sate din Balta Brăilei, la Frecăței, și în alte sate de pe malul Dunării este amintită *iabaua*, furca de lemn specifică Dobrogei. Pentru curățat cerealele de impurități se folosea *ciurul* mare, un metru în diametru, agățat de trei *crăcăni*. Existau „ciurari" specializați în astfel de operațiuni

[89] Vezi H. Vakarelski, *Etnografiia na Bălgariia*, p. 132—134; Spiro Shkurti, *Shirja e drithërave*, în „Etnografia Shqiptare", IX, 1980, p. 57—113.

[90] N. Dunăre, *Țara Bârsei*, capitolul *Agricultura*, vol. I, București, Ed. Academiei 1972, p. 147. Pentru bibliografia problemei vezi și: Ion Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, Editura Științifică, 1973, p. 219; Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 160; Romulus Vuia, *Agricultura la români*, în „Studii de etnografie și folclor", vol. II, București, Editura Minerva, 1980, p. 148.

[91] C. Garoflid, *op. cit.*, p. 85.

https://biblioteca-digitala.ro

(fig. nr. 4). *Dârmonul*, un ciur mai mic, era utilizat îndeosebi pentru selecționat boabele, un fel de trior. Ciurul și dârmonul erau site făcute dintr-o ramă — *veșcă* — de lemn și un fund din piele de berbec sau vițel găurit cu *preduceaua* de fier. Folosirea ciurului la vânturat cerealele este generală pe teritoriul României. *Machina de vânturat* manuală a apărut în inventarul țărănesc după 1905: Movila Miresii, Ciochina, Hagieni etc.

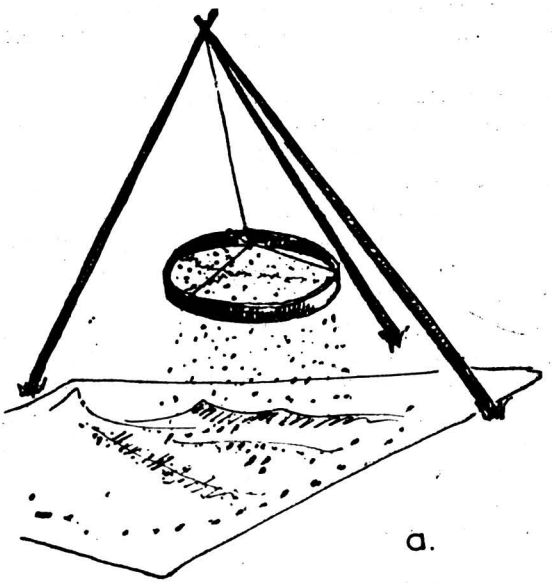


Fig. nr. 4 — Ciur pe crăcăni;

În sfârșit, interesante se dovedesc a fi *instalațiile pentru curățat boabele.* În estul Câmpiei Române constatăm intrebuințarea unei game surprinzător de variate de recipiente și instalații pentru curățirea manuală a boabelor din învelișul păios, de la cele mai simple și până la cele mai complexe.

Recipientele pentru pisat grâul și sarea: *găvanul* rotund, mai mic, și *piua*, lunguiață, mai înaltă, scobite în trunchi de copac, sunt tipuri foarte vechi utilizate demult în toată țara.

Instalații de decorticat, manuale, pentru făcut *bulgur*. În nord-estul Câmpiei Române pentru nevoile alimentației se decorticau meiul, grâul și mai nou, orezul. În funcție de posibilitățile locale s-au creat instalații originale. Meiul se decortica cu *„râșnița" de pământ*, descoperită în 1964 la Corbu Vechi în lunca Siretului [92]. Confecționată din lut „chestros" având ca liant câlții de cânepă, era de fapt, o *roată* de aproximativ jumătate de metru în diametru și groasă de 6—10 cm. În mijloc era găurită și pe partea inferioară se fixa în lutul ud atunci când se confecționa, o *părpăriță*, din lemn iar pe partea exterioară un mâner pentru învârtit. Era făcută de femei și

[92] Mihalache Gavrilă, 75 de ani, Corbu Vechi, jud. Brăila — F.T., nr. 4762, culegere din 29 august 1964; Anton Ion Dumitrache (Cucu), 94 de ani, Piscu, Jud. Galați, culegere din 29 septembrie 1970; Iordache Munteanu, 72 de ani, Corbu Vechi, culegere din 13 iunie 1974.

https://biblioteca-digitala.ro

uscată vara la soare, într-un mod asemănător cu țesturile din Oltenia. Se folosea iarna pentru decorticat meiul, din care se făcea păsat și sarmale de mei. Roata se fixa pe pământ printr-un *fus* de lemn trecut prin orificiul circular al părpăriței; locul de fixare era sub marginea patului, pentru ca femeia care o învârtea să stea pe marginea patului. Meiul se introducea prin părpăriță și prin frecare era azvârlit afară, sub pat. În prealabil, meiul era uscat la foc, ca să se desprindă coaja mai ușor. Pentru a ușura operațiunea, se umezea continuu atât partea inferioară a roții cât și podeaua bine lipită cu lut. Meiul era apoi vânturat și se pisa în piuă până ce se zdrobea complet. „Bucul" meiului care cădea, se dădea vitelor care „zăceau de gură". Folosirea „râșniței" de pământ a fost identificată și în sudul Moldovei, între Siret și Brateș [93]; amintirea sa a mai fost depistată pe malul Dunării brăilene la Tichilești [94] și pe malul Dunării ialomițene la Făcăieni [95]. Investigațiile noastre în restul câmpiei și în luncile celorlalte râuri nu au mai confirmat folosirea acestei instalații, fapt ce ne face să credem că este vorba de o instalație caracteristică satelor din preajma marilor lunci și bălți, unde cu greu se puteau procura materiale mai rezistente.

În sec. al XX-lea, în unele sate din lunca inferioară a Siretului și din lunca Dunării s-a introdus cultura orezului. Pentru decorticarea acestuia s-a întrebuințat sporadic *„râșnița" de lemn*, probabil tot o străveche modalitate locală de decorticat, utilizată acum pentru necesitățile noii plante. „Râșnița" de lemn imita în linii mari forma râșniței de piatră, compusă din două bucăți, cu tăieturi pe partea interioară. Era acționată prin imprimarea unei mișcări circulare, ca în cazul exemplarelor de la Corbu Vechi [96] sau prin mișcări laterale, cum ni s-a relatat la Stanca și Stăncuța [97].

Instalații de râșnit — râșnița (mai rar, *râjnița)* de piatră (fig. nr. 5). A fost întrebuințată nu numai în întreaga Câmpie Română [98] ci și pe tot teritoriul țării, la râșnit și decorticat boabele de cereale și de porumb, în scopul obținerii făinii și a bulgurului. Sporadic, se mai folosește încă în unele sate din estul Câmpiei Române, pentru porumb și sare. Confecționată de aceiași pietrari care aduceau pietroaiele de treierat, teicile și crucile de piatră.

Se compunea din elementele general cunoscute: două *pietre* fixate. într-o *veșcă* de lemn, pe un postament cu picioare. Pietrele erau *zimțate* pe partea interioară. În estul Câmpiei Române constatăm două tipuri de pietre de râșnit: un tip vechi (fig. nr. 6/a) cu piatra de jos mai lată, ușor albiată, făina curgând prin împrăștiere, și un tip mai nou (fig. nr. 6/b) cu piatra de jos adânc cioplită, în ea fixându-se piatra superioară. Piatra de jos era fixată printr-un *fus* de lemn sau de fier de postament. Pe fus se învârtea *părpărița* de lemn a pietrei superioare. Râșnița era acționată manual, cu nu *hadarag* fixat în grindă. Grâul se făcea bulgur la râșniță de piatră, prin mărirea distanței dintre pietre, pentru ca boabele să nu se zdrobească.

[93] Ion Vlăduțiu, *O veche mărturie materială privind agricultura în Moldova de sud*, în REF, tom 12, nr. 5, 1967.

[94] Liviu Mihăilescu, *Muzeul și patrimoniul său etnografic; modalități de investigare a patrimoniului virtual și de folosire a patrimoniului existent*, în SEFZB, I, 1975, p. 75.

[95] Informație de la Răzvan Ciucă, directorul Muzeului Agriculturii din Slobozia, jud. Ialomița.

[96] Liviu Mihăilescu, *Catalogul...*, nr. 58—59, p. 86.

[97] Alexandru Capbun, 82 de ani, Stăncuța, jud. Brăila.

[98] Silvia Iosipescu, *Considerații privind răspândirea râșniței de piatră în Câmpia Română*, în „Ilfov — file de istorie", București, 1978.

https://biblioteca-digitala.ro

În sec. al XX-lea s-a utilizat și *machina de râșnit* (fig. nr. 7). De asemenea, a fost întrebuințată și *moara de mână*. Dintre instalațiile de măcinat, mari, caracteristice acestei regiuni au fost *morile de vânt*, dispărute complet imediat după 1900.

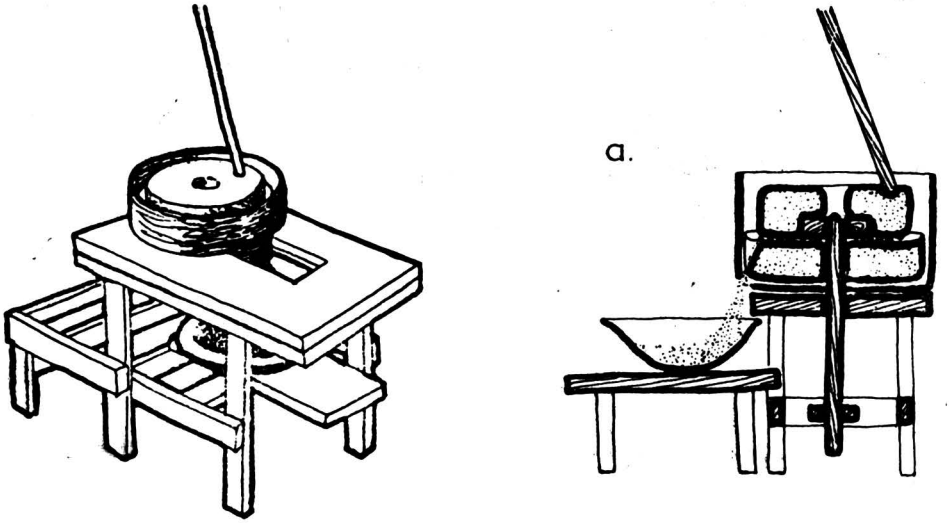


Fig. nr. 5 — *Râșniță* (satul Unirea) a. secțiune

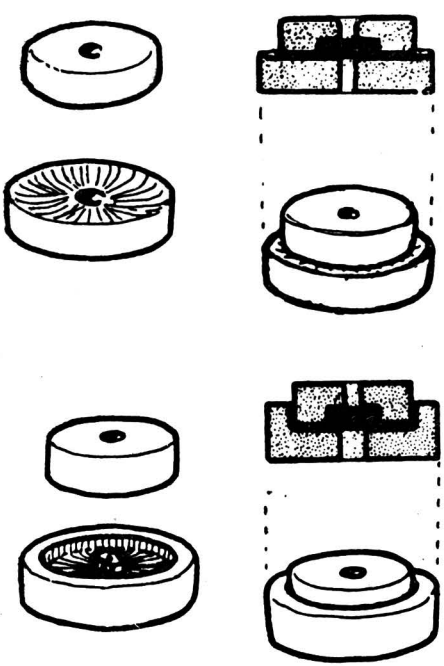


Fig nr. 6 — *Tipuri de pietre de râșniță.*

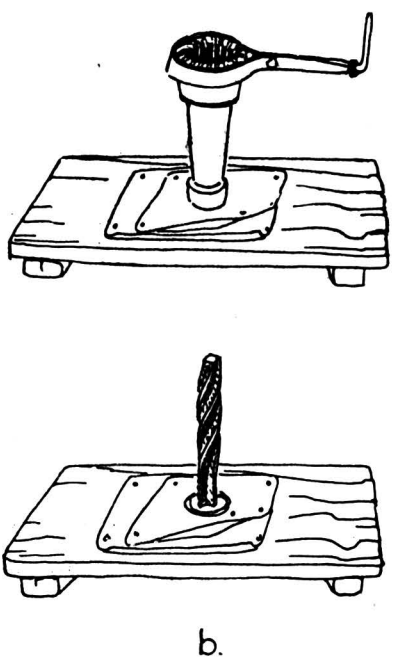


Fig. nr. 7 — *Machină de râșnit* (sat Cuza-Vodă) b. partea inferioară

https://biblioteca-digitala.ro

L'agriculture traditionnelle dans l'est de la Plaine Roumaine à la fin du XIX^e siècle — début du XX^e siècle (I)

(Résumé)

L'auteur se propose d'observer le développement du processus de travail sur les parcelles paysannes de la Plaine Roumaine à la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e. Après la réforme agraire de 1864, on a déclenché une chaine de transformations dans le domaine de l'agriculture ayant des conséquences sur tous les plans de la vie rurale, processus caractérisé par l'abandon de l'ancienne tradition et l'adoption, peu à peu, d'une nouvelle façon de vivre, au centre de laquelle se trouvait l'agriculture — occupation de tous les temps dans cette région.

En poursuivant une rigureuse documentation scientifique — nouvelles données d'histoire orale — on a mis en évidence des informations obtenues directement des sujets impliqués dans l'activité agricole; jusqu'à présent la documentation était limitée à l'interprétation des dates statistiques et d'histoire sociale. Les principales sources de l'étude ont une importance inédite étant des matériaux ethnographiques recueillis dans les villages de la region durant la dernière décennie par l'auteur. Toutes ces informations sont confrontées et corroborées avec celles qui se trouvent dans le questionnaire linguistique de B. P. Hasdeu (1884—1885) et, en même temps, avec les dates statistiques des récenssements agricoles de l'époque et les conclusions de la bibliographie de spécialité.

Dès le commencement, l'auteur a jalonné l'évolution des occupations agricoles dans la region située à l'Est de la Plaine Roumaine de l'époque néolithique jusqu'au XIX^e siècle.

Même dans des conditions géographiques défavorables, de steppe ouverte située sur le passage de différentes populations, l'activité agricole a constitué un permanent exercice des habitants. La vie rurale a été non-interrompue dans cette region: les habitants de la plaine se sont retirés aux moments, de danger, à l'abri des marais et des étangs rivières. (par exemple, Balta Brăilei, qui offrait aux habitants la possibilité de pratiquer la culture des céréales — surtout le millet — parallèlement avec la pêcher, l'élevage des animaux, l'appiculture et la chasse.

Au XIX^e siècle, la terre était travaillée dans cette region encore suivant la coutume. Les paysans pratiquaient une „agriculture pastorale", c'est-à-dire qu'ils cultivaient les céréales en pratiquant en même temps l'élevage des animaux, un système traditionnel non seulement pour la Plaine Roumaine de l'Est, mais aussi pour toute l'aire environante. L'espace étant assez étendu, la culture de céréales avait un caractère „itinérant" et se concrétisait par l'alternance du labour: terres labourées et terres tombées en friche. Le renouvellement de la fertilité du sol nécessitait le repos de la terre de 1—3 ans, c'est-à-dire une jachère („pârloagă"). A la fin du siècle le système de la jachère était encore pratiqué dans les fermes, les paysans appliquant un assolement biénal. On s'occupe en même temps de l'agriculture éffectuée sur les parcelles paysannes, ainsi que dans les grandes fermes, mettant en évidence les différences quoique les paysans en parallèle leurs terres et celles des fermiers (en base d'accords agricoles). Les fermiers produisaient

https://biblioteca-digitala.ro

des grandes quantités de blé pour l'export et possédaient des outils agricoles perfectionnés.

Dans l'agriculture paysanne on atteste des reminiscences d'une ancienne modalité de cultiver la terre, la présence de quelques variétés de céréales identifiées encore à l'époque préhistorique, des variétés de blé *(Triticum monococcum, Triticum durum, Triticum aestivum)*, de millet, d'orge, d'avoine et seigle; ensuite ont été découvertes des variétés sauvages de millet, d'orge et d'avoine. Les femmes préparaient la chauvre sauvage et le vin provenant des vignes sauvages. On constate des vestiges de quelques types d'outils et de pratiques agricoles, éléments appartenant à un ancien substrat agraire, conservé par la science agro-technique traditionnelle roumaine (le semage de la terre non-labourée, aux bords de la rivière, la pratique dénomée „sămulastra", la cueillète des épis, le battage du blé, la conservation des céréales dans des creux de troncs d'arbres („hămbăruțe"), dans des corbeilles et dans des fosses à nourriture etc. Quelque fois les outils et les pratiques agricoles ont été modifiées pour correspondre aux nécessités de la culture du maïs (par exemple, la charrue transformée en „rariță").

A la fin du XIX^e siècle les paysans employaient comme instruments de labourage: la charue, l'herse, la pioche; pour le moissonnage: la moissonneuse, la faux et la serpe. Le battage se faisait à l'intérieur de la cour paysanne avec des chevaux attachés à un pilastre („șteajăr") et qui tirraient une grande pierre de battage. On séparait les grains des épis au vent, avec la pelle ou au fillet. („primitea"). On peut trouver ainsi un série variée d'installations manuelles de décorticage et de moudre le grain confectionnées en terre, en bois ou en pierre („râșniță").

L'inventaire agricole atteste le degré de développement de la technique roumaine: aratrum — type archaïque d'origine autochtone; la charrue en bois — type ancien médiéval de tradition centrale européenne; la charrue en fer — provenant de l'import qui était pour l'époque un instrument perfectionné. Une série de pratiques agricoles (par exemple, le battage) présentent des similitudes pour tout l'espace sud-est européen et, sur un plan élargi, s'inscrivent dans le grand aréal sud-méditerranéen. De ce point de vue, la Plaine Roumaine a été toujours une zone d'interférence des aires d'influence sud-méditerranéenne et centrale-européenne.

Après 1900 on y introduit des nouveaux instruments: „boroana", „tăvălugul", des différentes machines manuelles de décorticage et de moudre le grain. La première guerre mondiale et la réforme agraire de 1921 ont eu comme conséquence des transformations importantes dans l'agriculture traditionnelle de la Plaine Roumaine de l'Est.

https://biblioteca-digitala.ro

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA PARTEA ORIGINALĂ A TEHNICILOR ȘI TEHNOLOGIILOR FOLOSITE DE ICONARII ROMANI DE ALTĂDATĂ. I. ALBUL DE ICOANE ȘI CHINOVARUL

MIHAIL MIHALCU și RADU OCTAVIAN MAIER

1. Despre harul artistic al pictorilor evului mediu românesc s-a scris destul de mult, cu competență și cu un entuziasm remarcabil, de către numeroși cercetători români și străini. Dintre aceștia, destul de mulți au semnalat și rezistența impresionantă a operei respective la acțiunea factorilor agresivi externi și interni, la acțiunea „dintelui vremii".

Până acum, însă, s-a cercetat și s-a publicat mult prea puțin cu privire la explicația acestei rezistențe. Mult prea puțin s-a căutat să se afle ce cunoștințe tehnice posedau acești artiști, ce materii prime, materiale, tehnologii preparative și tehnici picturale cunoșteau și foloseau, de unde și cum își procurau materialele cu care lucrau și ce condiții de calitate le impuneau și cum le controlau pe acestea. Ori, numai prin răspunsuri clare și complete la toate întrebările se poate explica remarcabila rezistență amintită a operei iconarilor români de altădată, se poate vedea clar o parte importantă a unei puternice tradiții tehnice populare românești și se pot deslusi interesante influențe tehnico-artistice venite în aria românească sau plecate de aici către toate zările.

Lacuna respectivă, lipsa acestor răspunsuri, continuă să persiste, în primul rând, din diferite motivații specifice. Au ajuns până la noi prea puține surse scrise referitoare la aceste probleme [1]. Un alt motiv îl constituie faptul că, începând din secolul trecut, ca urmare a ceea ce obișnuit se numește revoluția industrială, au fost modificate puternic și hotărâtor atât procurarea cât și modul de producere a celor mai multe dintre materialele folosite în pictură sau în alte îndeletniciri tehnico-artistice populare.

Astfel, spre exemplu, un pigment verde ca acetatul de cupru („verde de aramă"), pigment foarte mult folosit de pictorii medievali de pretutindeni, nu se mai folosește de mai bine de un secol. Nuanțele verzi sunt realizate altfel iar rezistența în timp a parcelelor respective ale stratului pictural este și ea alta. Cinabrul se prepară astăzi cu totul altfel decât în străvechea tehnologie folosită cândva de la țărmurile îndepărtate ale Pacificului până la cele ale Atlanticului. Și, dacă în compoziția lui chimică nu diferă prea mult, nuanțele pigmentului modern diferă într-o anumită măsură, anu-

[1] Mihail Mihalcu și Radu Octavian Maier, *Quelques observations concernant la manière dont apparait la tradition tehnique populaire dans les recomendations techniques des ermimes roumaines*, Cel de al V-lea Simpozion Internațional de Etnologie, Roma, noiembrie 1995.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 111—119

https://biblioteca-digitala.ro

mite acorduri cromatice nu se mai pot realiza decât în cu totul alte moduri, rezistența parcelelor respective ale stratului pictural diferind și ea într-o măsură mai mare sau mai mică. Nici granulometria nu se asigură pigmenților ca în „frecarea" practicată de iconarii de altă dată. Și, drept urmare, între altele, și puterea de acoperire a lor este alta.

Datorită unor motivații ca toate acestea, multe cunoștințe tehnice, ca și mulți termeni tehnici bătrâni, au ieșit încetul cu încetul din uz, ca și din memoria colectivă a atelierelor de pictură românești [2].

De asemenea, mai trebuie amintit că a mai apărut un motiv care a contribuit la crearea și întreținerea lipsei de interes pentru cercetarea a ceea *ce știau* și *cu ce* și *cum lucrau* pictorii evului mediu românesc și cei care le-au urmat lor. Mai ales în prima jumătate a secolului trecut, unii cercetători români specializați în cu totul alte domenii decât cele tehnice, datorită unor dificultăți proprii și explicabile de care nu țineau seamă și conformându-se unei mode care a apărut în Occidentul european prin cea de-a doua jumătate a secolului trecut, proclamau că manuscrisele tehnice vechi românești nu mai puteau fi înțelese deoarece sensul prea multor termeni tehnici vechi s-a pierdut de mult, din cauza neutilizării lor îndelungate. Lipsa unor cunoștințe tehnice de bază ca și neutilizarea unor colective de cercetare suficient de complexe pentru a acoperi toate exigențele cercetării respective nu le luau în considerație. De aceea, chiar atunci când s-au hazardat să prezinte și să discute unele probleme tehnice, au furnizat informații eronate și dăunătoare. Astăzi putem spune și dovedi că, pe o cale sau alta, manuscrisele tehnice vechi românești pot fi citite și înțelese dacă sunt respectate acele condiții de care am amintit anterior [3].

2. Numeroase informații despre *cu ce* și *cum* lucrau pictorii români de altă dată pot fi culese, în primul rând, din mărturiile scrise rămase în manuscrisele tehnice românești vechi de diferite tipuri [4] care au ajuns până la noi, din cele consemnate de doi-trei pictori bisericești care au activat și în secolul trecut și pe la începuturile celui actual, din cele publicate de foarte puțini cercetători care au efectuat unele observații sau determinări pe operă, ca și din viitoare alte determinări care se vor efectua folosind arsenalul sofisticat al laboratoarelor de mecanică, fizică și chimie actuale. În cele ce urmează, ne vom referi la informații culese din primele două tipuri de surse, la rezultatele unor determinări pe care le-am făcut în precedentele două-trei decenii ca și la unele indicații culese de la pictori de tradiție foarte bătrâni cu care am stat de vorbă de-a lungul ultimelor patru-cinci decenii. Aceștia erau artiști care, în anii lor tineri, au avut un contact oarecare cu multiseculara tradiție tehnică românească născută și transmisă în atelierele de pictură bisericească de altă dată.

Cu privire la această tradiție, am mai menționat cândva [5] că nu se poate spune că tot ceea ce s-a știut s-a practicat în atelierele de pictură bise-

[2] Mihail Mihalcu, *Valori medievale românești*, București, Editura Sport-Turism, 1984.

[3] Mihail Mihalcu, *Fața nevăzută a formei și culorii*, București, Editura Tehnică, 1996.

[4] Mihail Mihalcu și Radu Octavian Maier, *Surse de informații tehnice cu privire la pictura bisericească medievală românească: erminiile, miscelaneele, caietele de atelier și memoria colectivă*, Al IV-lea Simpozion Național de Etnologie, București, 25—27 noiembrie 1994.

[5] Mihail Mihalcu și Mihaela Drăgănoiu, *Les erminies — les „livres" de peinture roumains — témoignages écrits uniques pour l'histoira de la science*, The 16th International Congres of the History of Science, Bucharest, August 26 — September 1981.

https://biblioteca-digitala.ro

ricească. și laică românești ne-a venit de la Bizanț și că toate similitudinile din manuscrisele tehnice românești sau atonite trebuie atribuite unor îndepărtate surse de informații comune și nu unei imitații servile. Să întârziem acum și asupra unor exemple care arată în mod clar unele trăsături originale ale activității pictorilor români ai evului mediu.

3. *Albul de icoane* (ceruza după terminologia modernă) este un carbonat bazic de plumb (formula chimică: $Pb_3(OH)_2(CO_3)_2$ sau $2\,PbCO_3\,Pb(OH)_2$) și un pigment alb, cunoscut și folosit încă din antichitate (menționat în scrierile lui Plinius cel Bătrân, Vitruvius, Dioscoride și Theophrast) dar și în evul mediu timpuriu vest-european [6]. În Europa occidentală, au început să-l sintetizeze mai întâi venețienii, apoi olandezii și austriecii (Kremnitz mai întâi, apoi Krems).

În principiu, *sinteza* lui se făcea — de la începuturi până prin secolul trecut — în același mod. Se supuneau acțiunii vaporilor acetici (produși de un oțet concentrat) piese (discuri mici, plăcuțe, spirale etc.) de plumb, în prezența umidității (provenite din soluția acetică apoasă) și a dioxidului de carbon (provenit din fermentarea unor bucăți de scoarță de stejar, a bălegarului etc.) ca și a căldurii degajate de reacțiile de fermentare a materialelor amintite. Vaporii acetici reacționează cu plumbul și-l trec în acetat de plumb care în contact cu dioxidul de carbon, mult mai lent și nu în întregime, trece în ceruză.

Recipienții în care se realizează reacția complexă respectivă, în aria românească, erau vase ceramice nezmălțuite. Piesele de plumb („rotițe subțiri" [7] sau „bucățele late" [8,9]) erau atârnate în vasul de reacție și nu veneau în contact cu oțetul. Tehnologia foolsirii ceruzei nu apare în toate manuscrisele tehnice românești ci numai în trei dintre ele care sunt mai ample și mai complete. În toate trei, materia primă folosită, tehnologia propriu-zisă, durata ei și finisarea produsului sunt aceleași.

După cum se remarcă din tabelul 1, în întreaga Europă medievală, procesele chimice, apărute la fabricarea ceruzei, erau aceleași. Această situație arată clar că sursele de inspirație, în toate aceste tehnologii, erau comune și anterioare tuturor. În acest sens, trebuie remarcat și faptul că aceasta nu înseamnă — până la proba contrarie — că pictorii români au copiat servil pe bizantini. Aceasta cu atât mai mult cu cât unele diferențe indică adaptări importante și interesante la condițiile locale [10],

Astfel, deși recipientul în care se realiza reacția era la fel cu cel din procedeul atonit, olandez, venețian [11] și unul dintre cele două englezești, nu era cel din procedeul german sau cel de-al doilea englezesc. Datorită faptului că cererea, referitoare la pigment, era mai mică în aria românească, se lucra cu șarje mici, ca în procedeul atonit, olandez, sau venețian, dar nu se folosea ca vas de reacție o ladă, ca în unul dintre procedeele engleze sau ca în cel german, și nici cu un număr mare de „oale" înșirate în mai multe straturi ca în unul dintre tehnologiile engleze. Tot astfel, drept sursă

[6] G. Harothorne and Cyril Stanley Smith, *On Divers Arts. The Treatise of Theophilcs*, Chicago, 1963.

[7] Ms. rom. **1795** (B.A.R.).

[8] Ms. rom. **1755** (Arh. Stat. București).

[9] Ms. rom. **5769** (B.A.R.).

[10] Mihail Mihalcu, *Valori medievale...*, p. 17.

[11] R. D. Harley, *Artist's pigments*, London, Ed. Butterwords, 1970.

https://biblioteca-digitala.ro

Tab. 1

Detalii tehnologice cu privire la câteva procese de sinteză a ceruzei practicate în evul mediu european și orientul apropiat.

Nr. crt.	Procedeul	Vasul de reacție			Sursa de:			Durata unei șarje (zile)	Forma pieselor de plumb	Recuperare ceruză	Finisarea pigmentului	Observații
		Material	Formă	Dispunere vase reacție	Vapori acetici	Dioxid de carbon	Căldură					
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1	românesc	OCN	„oală"	unic	OVC	fermentare BC	fermentare BC	15	„rotițe" sau „bucăți late"	mecanică (ciocănire și raclare)	spălare, uscare, mărunțire și sortare	
2	atonit					fermentare BC proaspăt		10—15	„bucăți mici"			
3	olandez					fermentare SS sau BC cărit cu leșie	fermentare BC sau SS	21—60	spirale de fâșii de plumb			
4	englez (stack process)	lemn	butoi	straturi de cale suprapuse despărțite cu scânduri	OVC concentrat	BC	descompunere BC și uree	30—50	plăci subțiri de plumb			
		OCN	„oală"			fermentare SS	fermentare SS		spirale de fâșii plumb			
5	german (de cameră)	lemn	ladă	unic	OVC sau OBC	arderea lemnului sau a cărbunelui	gazele calde	21	foi de plumb subțiri și spiralate			
6	venețian	OCN	„oală"		OVC	BC pământ	fermentare BC	10—12	plăci de plumb			
7	alchimiștilor arabi					atmosferă	mediul ambiant	10	foi subțiri de plumb			

OCB — Oțet de bere concentrat
OCN — Oală ceramică nesmălțuită
OVC — Oțet de vin concentrat

BC — Bălegar de cal
SS — Scoarță de stejar

https://biblioteca-digitala.ro

de vapori acetici se folosea un oțet de vin concentrat și nu un oțet preparat din bere, ca într-un procedeu german.

În ceea ce privește sursa de dioxid de carbon (CO_2), aceasta o constituia bălegarul de cai, ca și în procedeul atonit, într-unul dintre procedeele olandeze și în cel venețian. La acest capitol, trebuie remarcat că precizarea „bălegar de cal" care apare în erminiile românești trimite la materiale care — spre deosebire de dejecțiile porcine sau ale altor carnivore — degajă cel mai puțin hidrogen sulfurat (H_2S), prin fermentare. Ori acesta are o acțiune de înnegrire a ceruzei, prin formarea unei sulfuri negre (PbS). Nu sunt mărturii, însă, că s-ar fi folosit vreodată scoarță de stejar (simplă sau în amestec cu pământ) și nici un amestec de bălegar de cal și pământ ca în unul dintre procedeele olandeze sau engleze, ca sursă de dioxid de carbon, și nici arderea cărbunelui sau lemnului ca în procedeul german.

Forma recomandată a pieselor de plumb expuse *atârnate* acțiunii vaporilor acetici și dioxidului de plumb nu era aceeași ca la Athos. Ea apărea în două variante iar una dintre acestea se regăsește recomandată și în unul dintre procedeele englezești și în cel german. Nu regăsim aceste forme recomandate la Athos însă, ca și acolo, prin modul în care se face recomandarea, se regăsește subînțeleasă ideea de a se crea o suprafață de contact (între cei patru reactanți: plumbul, acidul acetic, dioxidul de carbon și apa) cât mai mare, în scopul măririi randamentului într-o șarjă și a micșorării duratei acesteia.

La recomandarea cu privire la *durata* unei șarje, se vede însă clar adaptarea la condițiile climatice din aria românească. Ea este ceva mai mare decât cea de la procedeul venețian sau de la cel atonit și mult mai mică decât în cazul tehnologiilor practicate în Olanda, Anglia sau Germania.

4. Chinovarul, cinabrul sau sulfura roșie de mercur (HgS) era un pigment roșu cu care, în icoane, se sugera măreția și somptuosul. Cunoscut și utilizat în stare nativă, de către pictori, încă din îndepărtata antichitate, din Orientul Îndepărtat până în Europa, la începutul primului mileniu al Erei noi apar primele indicații cu privire la compoziția chimică și sinteza lui din elemente (sulf și mercur).

Sinteza cinabrului a venit în Europa, probabil, din Orientul Îndepărtat, de-a lungul Asiei și Orientului Apropiat. Numai în secolele VII — IX apar, însă, în unele manuscrise arabe detalii despre sinteza cinabrului, plecându-se de la elemente [12,13]. De-abia în secolele VII — IX apar, însă, în unele manuscrise arabe, detalii cu privire la sinteza cinabrului, efectuată plecându-se de la elementele chimice componente [14]. În plus, însă, în manuscrisele respective se dau indicații cu privire la cele două forme alotropice (roșie și neagră) și la faptul că prima se poate obține din cea de-a doua prin sublimare. Tot cam în aceeași epocă (sec. VII — VIII) apar date cu privire la sinteza cinabrului și în Vestul european. Erau venite aici, pare-se, tot pe filieră arabă [15,16,17].

[12] D. I. Kiplik, *Materialele colorate ale picturii*, București, E.S.P.L.A., 1952.
[13] M. Doerner, *Malmaterial und seine Verwendung im Bilde*, Stuttgart, 1941.
[14] Cărțile III și IV, ultima, a lui Democrit (manuscris sirian), sec. VII — IX.
[15] A. Waley, *Bulletin of School of Oriental Studies*, London, 6, 1—24, 1932.
[16] R. Mayer, *The Artist's Handbook*, London, Ed. Faber & Faber, 1973.
[17] J. Thompson, *The Materials of Medieval Painting*, London, Ed. George Allen & Univin Ltd. 1956.

https://biblioteca-digitala.ro

Răspândindu-se şi intrând în uz foarte repede în lumea alchimiştilor (călugări şi laici) şi pictorilor din întreg Occidentul european, s-a ajuns ca, aproape de începutul secolului al XV-lea, „tratatul" lui Cennini [18] şi alte manuscrise tehnice din timpul său nici să nu se mai obosească să descrie sinteza cinabrului. Din lipsă de dovezi scrise, de la Athos şi din întregul Răsărit ortodox, nu avem mărturii cu privire la cunoaşterea şi practicarea sintezei cinabrului decât de pe la sfârşitul secolului XVII, în erminiile greceşti şi româneşti. Numeroase icoane fixe şi portabile ca şi lucrări murale mult mai vechi, însă, atestă folosirea cinabrului în secole anterioare.

Pentru aria românească, în stadiul actual al informaţie., nu putem a aprecia pe ce filieră au venit cunoştinţele despre sinteza cinabrului. Denumirea veche românească („chinovar") a acestui pigment vine în mod cert din limba greacă şi ar putea constitui o indicaţie în acest sens. Dar nu trebuie neglijat şi faptul că, în unele texte tehnice din manuscrisele româneşti acelaşi pigment este indicat şi prin termeni care, în mod cert, au o origine saxonă („ţinobru", „ţinober" sau „piatră ţinober"). În erminiile româneşti, termenul „chinovar" apare mai mult în cazurile în care pigmentul era adus la o granulaţie fină, cea corespunzătoare exigenţelor folosirii lui în culori (frescă, secco sau tempera). Termenii de origine germană erau folosiţi mai adesea în cazurile în care pigmentul apărea sub formă de cristale mari, cu o uşoară nuanţă vag albăstruie. În acest caz, pigmentul respectiv nu era falsificat cu miniu şi acest lucru putea fi apreciat vizual mai uşor [19]. Atunci când, în câte un manuscris [20], apar doi termeni de origini diferite („chinovar, ţinober"), în situaţia respectivă s-a dorit să se facă referire şi să se sublinieze că materia primă respectivă (folosită la realizarea unei cerneli) ar trebui să nu fie impurificată cu miniu.

Tehnologia preparării cinabrului cunoscută în manuscrisele tehnice româneşti era destul de simplă. Sulful mărunţit şi amestecat în anumite proporţii cu mercurul, erau încălziţi într-un vas ceramic („oală"), sub continuă amestecare cu o vergea de fier. Controlul temperaturii se efectua prin observarea variaţiei culorii vergelei respective. În final prin ridicarea temperaturii şi etanşarea vasului de reacţie, se efectua o sublimare a formei alotropice (⊃óHgS) a cinabrului în forma alotropică roşie stabilă la orice temperatură. Pigmentul era recuperat, după spargerea vasului, prin ciocănire [21].

Proporţiile în care erau amestecaţi reactanţii nu sunt aceleaşi în toate textele tehnice româneşti şi nici în cele străine (tab. 2). Proporţiile stoichiometrice ale sulfului şi mercurului, în cinabru (Hg S) sunt: S = 13,75% iar Hg = 86,25%. După cum se remarcă din tabelul 2, în toate tehnologiile prezentate — cu o singură excepţie (olandeză) — sulful se introducea în exces. În cursul sintezei se înregistrau pierderi din acest reactant, prin oxidare (ardere: apariţie de dioxid de sulf) şi volatilizare. Proporţia de sulf introdus în atelierele româneşti atunci când se prepara pigmentul pentru culori era sensibil aceeaşi sau apropiată de cea din practica atonită, rusească

[18] Cennino Cennini, *Il libro dell'arte o trattato della pittura*, Padova, 1398.

[19] Mihail Mihalcu, *Valori medievale....*

[20] Ms. rom. 1164 (B.A.R.).

[21] Mihail Mihalcu şi Mihaela Drăgănoiu, *Prepararea şi utilizarea cinabrului în „cărţile" de pictură româneşti şi în practica pictorilor medievali români*, în „Revista muzeelor şi monumentelor. Monumente istorice şi de artă, XIII, 1982, nr. 2, 82—86.

https://biblioteca-digitala.ro

Tab. 2

Reactanții și proporțiile în care erau introduși în sinteza cinabrului, după diferite surse de informații medievale

Nr. crt.	Procedeul	Reactanți (%)		Litargă (%)	Utilizarea pigmentului	Observații
		Sulf	Mercur			
0	1	2	3	4	5	6
1	românesc	18,80	75,20	6,00	culori	[7], [9], [30], [32]
2		18,80	75,18	6,02		[32]
3		50,00	50,00	—	cerneală	[40], [41], [42]
4	atonit	15,62	78,13	6,25	culori	[35]
5		18,80	75,18	6,02		[26]
6	olandez	16,66	83,34	—		[43]
7		14,76	85,24	—		[44]
8		12,50	87,50	—		[45]
9	englez	15,80	84,20	—		[46]
10		42,85	57,15	—		
11	alchimiștilor arabi	66,00	34,00	—		[37]
12		50,00	50,00	—		[28], [29]
13		88,89	11,11	—		[14]
14	rus	14,89	85,11			[36]

și dintr-un procedeu englez, respectiv olandez, și cu mult inferioară celeia cu care lucrau alchimiști arabi. Atunci când se prepara un pigment care urma a fi folosit la prepararea cernelurilor roșii, excesul respectiv era sensibil mai mare. În acest caz, pigmentul era preparat prin simpla amestecare a reactanților și „frecarea" lor într-un mojar. În același timp, trebuie remarcat că numai în manuscrisele tehnice românești apar recomandate alte proporții ale reactanților la sinteza cinabrului destinat a fi utilizat la prepararea cernelurilor roșii.

În sfârșit, tot din datele din tabelul 2 se vede că numai în tehnologiile românești și atonite, între reactanți se introduce și litargă. Scopul introducerii litargei era acela de a se ieftini cinabrul. Litarga nu era un reactant propriu-zis. În cursul sintezei, la temperaturile (cca 400°C) care se realizau, litarga (PbO) trecea în miniu (Pb_3O_4) [22].

[22] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

Cu miniu (pigment mai ieftin) a fost impurificat cinabrul, în scopuri frauduloase încă de timpuriu. Unii cercetători [23] opinează că începuturile au fost făcute în Anglia (sec. XVII), ceva mai târziu decât în Balcani și în Italia lui Cennino Cennini.

Controlul temperaturii necesare pentru realizarea reacției chimice [24,25] se efectua, în atelierele românești ca și la Athos [26], prin urmărirea schimbării culorii (trecerea fierului în Fe_2O_3 și Fe_3O_4) vergelei cu care erau amestecați reactanții, după cum am mai remarcat-o, în timpul sintezei [27].

Desăvârșirea reacției se efectua prin ridicarea temperaturii (necesară trecerii din forma alotropică neagră în cea roșie). Durata acestei faze tehnologice (24 ore) era aceeași ca la Athos, în timp ce la alchimiștii arabi, era mai imprecisă (în diferite manuscrise, de la 12—72 ore), variind mult de la un elaborator la altul [28,29].

Spargerea vasului de reacție, la sfârșitul sintezei cinabrului, și *recuperarea* sa prin ciocănire și raclare, este aceeași în aproape toate manuscrisele la care se face trimitere în tab. 2. Cu privire la unele operații de *purificare* fizică a pigmentului obținut, astfel cum se fac recomandări în unele manuscrise ale alchimiștilor arabi, numai un singur manuscris românesc [30] recomandă o spălare și o sifonare a supernatantului într-o tehnică străveche care a fost comunicată și de unii alchimiști occidentali (Paracelsius),

Și în ceea ce privește *materialul* din care urma să fie realizat vasul de reacție (argilă calcinată) cu care se lucra [31,32,33], deși el este același cu cel cu care se lucra și la Athos [34,35], tot acest material era recomandat de manuscrisele rusești [36] și de alchimiștii arabi [37,38], influența atelierelor atonite neputând fi susținută nici în acest caz. În Anglia, însă, cam în aceeași epocă, reacția se realiza în vase de fier, iar trecerea alotropică de la pigmentul negru la cel roșu se recomanda a se face în vase de sticlă [39].

5. În încheierea acestor succinte observații referitoare la modul în care se obținea, prin sinteză, în atelierele de pictură ale evului mediu românesc și mai târziu, doi dintre cei mai folosiți pigmenți anorganici (ceruza și cinabrul) se pot trage câteva scurte concluzii. Similitudinile tehnice care apar în manuscrisele tehnice românești și atonite nu pot fi atribuite cu certitudine decât unor surse de inspirație tehnică comune îndepărtate care au influențat atât aria românească cât și cea greco-bizantină, De asemenea, oricât am fi tentați, din comoditate, să admitem numai influențe de acest

[23] R. D. Harley, *Artist's pigments*...
[24] Ms. rom. **1796** (B.A.R.).
[25] Ms. rom. **5769** (B.A.R.).
[26] Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, București, Editura Meridiane, 1979.
[27] Mihail Mihalcu și Mihaela Drăgănoiu, *Prepararea și utilizarea cinabrului*...
[28] Cartea a VIII-a a lui Democrit.
[29] Tratat de alchimie siriană (op. cit.).
[30] Vasile Grecu, *Cărți de pictură bizantină*, Cernăuți, Ed. Glasul Bucovinei, 1936.
[31] Ms. rom. **5796** (B.A.R.).
[32] C. Săndulescu-Verna, *Erminia picturii bizantine*, Timișoara, 1979.
[33] Vasile Grecu, *op. cit.*
[34] Dionisie din Furna, *op. cit.*
[35] Ioden Schäfer, *Das Handbuch der Malerei von Berge Athos*, Trier, 1855.
[36] D. I. Kiplik, *op. cit.*
[37] *Cartea a III-a a lui Democrit*....
[38] *Cartea a VIII-a a lui Democrit*....
[39] R. D. Harley, *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

tip, venite din aria și epoca înfloririi Bizanțului, cel puțin adaptările și inovațiile apărute în procesele tehnologice și modul de procurare a unor materiale, ca și exigențele referitoare la caracteristicile tehnice ale materialelor și parametrilor unor sinteze ne apar ca note originale în recomandările ermiiilor românești și a altor manuscrise similare.

Observations on the original part of the techniques and technologies used by the former Roumanian church painters

(Abstract)

This work represent a part of a cycle of articles refering to the original side of the technical tradition, wery few studied borned developed and transmited from the Roumanian Middle Ages studios.

Here there are specified and discussed some questions on the sythesis, the use, the falsifications and the lastinguess of two of the most used pigments: caruse and cinnabar.

Beside the technical references on the epoch they are tried to show how they were working,

Briefly but exhautively they are signaled technical influences come from outside of the Romanian aris or gone away to others, too.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

REPREZENTAREA ALBINEI ÎN IDEOPLASTICA TRADIȚIONALĂ

ELENA MAXIM

Universul pentru om, cel din sine sau cel din exteriorul său, cel perceput sau imaginat a fost întotdeauna înfrumusețat prin gând, intenție, aspirație sau acțiune. Obiectele de artă populară au apărut din dorința perpetuă a omului de a trăi într-un univers frumos, înfrumusețat. Lupta dintre bine și rău, între voință și dorință, între aspirație și realitate este proprie gândiri. și acțiunii umane. Marile simboluri ale culturii populare sunt rezultatul combinării între semnele culturale realizate pe axa sintagmatică, pe transferul de sensuri, pe asociere și opoziție.

În ornamentica artei populare românești se întâlnește executat punctul „musca", conotând simbolul albinei. În broderii sau țesături punctul „musca" este răspândit. Prin „muscă" țăranca la lucru înțelege o insectă zburătoare in general și nu neapărat particularizarea aceleia cu un nume peiorativ, care in general este ucisă și urâtă de toți. Musca pentru țărancă înseamnă simbolul zborului, al apropierii și simpatiei, ceea ce nu este cazul cu musca aducătoare de necazuri și viermi. De altfel, este semnificativ faptul că pe întreg teritoriul locuit de români o colectivitate de albine se numește muscă fiind bine cunoscute expresii ca: „a fugit musca", „trebuie să prinzi musca", „nu e bine să omori musca", „ca să obții mierea trebuie să îndepărtezi musca" ș.a. În cadrul cercetărilor de teren, când încercam să aflăm ce cred ei despre cauza acestei denominări comune sau originea ei, stuparii rămâneau surprinși de analogia făcută de tine, cercetător, lucru la care ei nu s-au gândit niciodată. Unii dintre ei erau amuzați de întrebare iar alții supărați. Pentru stupari musca cea aducătoare de miere e prețioasă și sacră, în timp ce cu cealaltă, la care se referea cercetătorul, nu trebuia făcută nici o asemănare. Albina, în colectivitatea ei „muscă" — niciodată în individualizare — este cea care îl preocupă, pentru că este puternic ancorată în viața pragmatică și spirituală a omului, comparativ cu cea individualizată și supărătoare pentru el, căreia nu-i găsește rostul în natură. De aceia considerăm că gospodina numește „muscă" punctul special realizat imaginându-și albina cea binefăcătoare și mult iubită.

Albina, insecta încărcată de benefic, de sacralitate este prezentă cu obligativitate pe marama miresei din zonele Argeș, Muscel, Vâlcea sau din Moldova, Basarabia. Albina țesută ca motiv ornamental pe marama cu care fata ajunge în fața altarului, are semnificații multiple pe care le vom analiza în cele ce urmează.

Sacralitatea albinei despre care am scris într-o altă lucrare [1] s-a impus ca ornament pe marama miresei pentru a-i conferi acesteia calitatea ce se

[1] *Albina în cultura populară românească — prezentă ca simbol*, teză de doctorat susținută în anul 1994.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 121—127

https://biblioteca-digitala.ro

cere în acest context ceremonial pentru că ea participă la mai multe momente importante: trecerea de la etapa de fată la cea de nevastă, pătrunderea în spațiul sfânt al bisericii și venirea în contact cu sacralitatea altarului ș.a. Marama pentru mireasă este semnul distinct al fecioriei, al purității, al castității. După întoarcerea de la biserică și terminarea ospățului care urmează, naşa care a cununat-o îi scoate marama, pe care nu o mai poartă decât la înmormântare (în cazul în care are mai multe) — un alt moment de trecere, de inițiere — și îi pune semnul nevestei: basmaua sau tulpanul. Evenimentul este marcat de un ceremonial special care punctează o etapă importantă a vieții fetei.

Arta populară este încărcată de semne care, multe din ele, ciiite, ne transmit mesaje simbolice, dar unora însă li s-a pierdut semnificația primară. Creatorul popular prin motivele ornamentale simbolice își mărturisește profunzimea de gândire, interesul fin de trăire, concepția lui despre lume și rostul lui în Univers. Nu rareori valorile estetice ale creatorului de artă populară s-au ridicat și au depășit funcția imediată incitând la meditație filozofică profundă, intensă.

Spirala, semiluna, vârtejul, falusul, desenele în 3—4 colțuri reprezintă — specialiștii sunt unanim de acord — semne ale energiei asociate cu funcții regenerative. Albina în cazul analizat de noi semnifică nu numai sacralitatea, ci mai ales fecunditatea protejată de sacralitate, hărnicie și prolificitate, regenerarea familiei. Mireasa în același timp este asemuită cu împărăteasa, personaj considerat ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, deci e încărcată cu calități date de divinitate. În toate orațiile la nuntă mireasa este cinstită că o împărătească. Albina, cu care adesea în creațiile folclorice este comparat omul, în cazul nunții are și rol de a încărca cu benefic prin contaminare pe noua nevastă ca să aibă mulți copii precum albina. Transmiterea calităților benefice și proteguitoare prin contaminare este proprie multor forme cultice, în cazul nostru albina încarcă cu energie benefică pe tânăra nevastă.

Liniile, punctele crează liniștea simetriei, o armonie a spiritului, o logică formală a reprezentării în planul mental. De aceea geometrismul a caracterizat multe culturi printre care și pe cea românească. Câmpul ornamental al maramei este destinat a marca sărbătorescul obiectului utilizat iar „musca" marchează evenimentul nunții cu încărcătura specifică. Colonia de albine — musca — însoțește evenimentul ce precede procreerea, fecunditatea, perenitatea. Asemănarea coloniei de albine cu colectivitatea umană nu este singulară și întâmplătoare. Ea a fost analizată de noi cu altă ocazie, aici numai amintim pentru că arta în general și cea populară în discuție, participă la și însoțește viața celui ce o crează și pentru care e realizată. După cum picturile rupestre sunt considerate de specialiști ca tablouri ale unei protoarte, tot așa se poate considera că albina realizată pe marămă reprezintă simbolul noii căsnicii, al unui început, al unei treceri mitice în altă condiție. Așa cum spune Mircea Eliade „simbolismul vestimentar solidarizează persoana umană; pe de-o parte cu Cosmosul și, pe de alta, cu comunitatea din care face parte, dând în vileag direct, în fața fiecărui membru al comunității, identitatea ei adâncă. Expresie simultană a unei multiplicități de semnifi-

https://biblioteca-digitala.ro

cații, solidarizare cu Cosmosul, transparență față de societate: tot atâtea funcții care vădesc același avânt și aceeași orientare" [2].

Albinele pe maramă erau prezentate stilizat, încadrate de linii în zigzag, semn care semnifică, de asemenea, coloana vieții, fecundarea, pântecul zeiței apărătoare a regenerării, semn al trecerii și perpetuei transformări.

Marcel Olinescu ne trimite cu gândul și analiza la o simbioză în timp la care au făcut referire mulți cercetători ai domeniului, sau ai acelora ce au ajuns la graniță între mai multe domenii cum ar fi arheologia, etnosociologia, istoria artei ș.a. El amintește că „legende romane sau asiatice s-au întrețăsut pe pământ dacic cu mituri și credințe tracice, care au dat apoi pe iia credinței creștine, acele minunate înfloriturі de o armonie și frumusețe" [3] care încântă pe orice privitor cunoscător sau nu al simbolurilor ce le reprezintă. Într-adevăr, iia din Muscel, Argeș sau Moldova are pe altiță sau pe piept cusut măiestru punctul „musca". Punctul se execută numai pe piesele necesare pentru împodobirea țărăncilor în zi de sărbătoare. Această destinație anume vine nu numai de la încărcătura motivului ornamental, nu numai de la eleganța realizării lui, ea vine și de la semnificația majoră în gândirea țărănească a „sărbătorii" și a „sărbătorescului". Pentru țăranul român sărbătoarea reprezintă în primul rând un răgaz destinat legăturii cu divinitatea prin rugăciune, contemplație și incantație. Sărbătoareă era celebrată prin curățenie trupească și spirituală, printr-un răgaz dat trupului pentru ca mintea să poată să facă efortul de a se îndrepta spre „ziditorul tuturor lucrurilor văzute și nevăzute". Sărbătoarea începea prin participarea într-un loc sacru (biserica) la un moment sacru și apoi prin bucurie și ospăț se încheiea chiar și cea mai fugitivă formă de celebrare a ei. Ea nu aducea în primul rând odihna fizică, dar realiza prin aceasta posibilitatea omului de a-și îndrepta gândul către divinitate. În fiecare zi a unei sărbători clopotul cheamă credincioșii la biserică și amintește necesitatea penitenței, a rugăciunii, a năzuinței spre comunicarea cu sferele astrale, ale dumnezeirii. Piesele de sărbătoare sunt ornamentate printre altele cu motive ornamentale în puncte numite „muscă", ce derivă de la albină, care prin excelență este considerată de toți sfântă.

Albina pe maramă se execută cu mătase albă, verde, roșie sau albastră în funcție de zonă și preferință. Mireasa avea câmpul ornamental al maramei executat cu mătase albă sau și cu fir roșu de bumbăcel dublu mercelizat. Alte culori pe marama miresei nu se utilizau, pentru că și ea, culoarea, are o importanță deoarece participă la semnificația actului. Deci, albina pe marama de mireasă se execută într-o culoare (albă sau roșie), care și ea trebuie să-și joace rolul semantic de regenerare, de fecunditate, de victorie a vitalului. Renașterea perpetuă, veșnicul izvor cosmic al vieții este simbolizat nu numai prin motivul ornamental, nu numai prin semnul încărcat de polisemnificații, dar și prin cromatică ce joacă un rol bine determinat în actul magico-religios. Cromatica are un mesaj simbolic bine cunoscut și tratat de alții antropologi sau istorici ai religiilor. În acest context noi vom insista numai pe tema tratată. Evoluția în timp a semnificației cromaticii, de asemenea, a fost pusă în circuitul cultural. Astăzi este bine cunoscut

[2] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 411.

[3] Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, București, Editura Casa Școalelor, 1944, p. 6–7.

https://biblioteca-digitala.ro

faptul că în vechime culoarea neagră semnifica bucuria, binefacerea, iar doliul era reprezentat prin alb. J. Soustelle atenționează asupra importanței culorilor pentru populații care au o reprezentare sintetică a lumii. Totul pentru aceștia este organizat ca niște puncte cardinale în jurul unui centru [4]. Pentru români azi doliul îl reprezintă negrul — moștenire a creștinismului — cu excepția populației din nordul țării (județul Botoșani, Suceava), acolo unde s-a menținut jocul cu măști la priveghi, credință transformată acum în obicei, ce vine dintr-un trecut ancestral cu mult dinnaintea apariției creștinismului. În aceste enclave morții nu se plâng și doliul e reprezentat de culoarea albă. Aici s-a pierdut semnificația magică, aceea a comunicării dacilor cu divinitatea prin morți, mesageri ai pământenilor, și a rămas numai datina. Astfel, locuitorii din Bosia își imaginau că ciuma, holera, anghina le apar oamenilor sub materializarea unor apariții de femei îmbrăcate în alb [5], în timp ce în contrast, în comuna Elisabeta bolnavul care se visează îmbrăcat în alb este semn că se va însănătoși [6]. Broderiile pe iie erau executate pentru bătrâne sau văduve cu negru — de obicei — ca semn al trecerii, al veșniciei ce va veni. La fel și în zilele noastre acolo unde bătrânele se mai îmbracă cu astfel de piese. Anumite virtuți latente ale unor obiecte reale sau imaginare (formă, culoare, gust) le acordă acestora o participare la realitatea nevăzută [7]. Dacă în trecut culoarea neagră semnifica fertilitatea, regenerarea, acum ea reprezintă trecerea spre un alt plan al cunoașterii, spre o altă lume, necunoscută, doar imaginată. Modificările de optică și opțiunile au izvorul în prefacerile culturale care sunt legate de subiectivisme spirituale. Astfel, culoarea albă, care milenii la rând a reprezentat doliul, trecerea spre o altă existență mult mai luminoasă, mai bună, a devenit culoare a trecerii fericite de la feciorie la maturitate, iar doliul a fost preluat de culoarea neagră, care pentru multe populații semnifică și pântecul matern întunecos și fertilizator.

Arta populară poate fi considerată mai mult o atitudine decât o măiestrie. Nu i se micșorează importanța și farmecul măiestriei creatorului popular, dar iscusința urmărește redarea atitudinii, a spiritualității prin îndemânare. În valorizarea artei populare primează semnificația mai mult decât priceperea pentru că omul prin arta populară își dezvăluie trăirea interioară, atitudinea lui față de universul în care trăiește și cu care conviețuiește. Aceleași coordonate generice pun bazele și dau conținut, dau esență simbolurilor în arta populară. „Imaginile și simbolurile grafice ale Vechii Europe — spune Marija Gimbutas — reprezintă gramatica și sintaxa unui fel de metalimbaj prin care ni s-a transmis un întreg sistem de gândire mitică. Simbolurile și desenele, fie de pe obiectele uzuale ori de pe pereții sanctuarelor sacre, sunt rareori abstracte într-un sens real. Uneori, elementele de desen s-au depărtat într-adevăr de orice s-ar putea descrie drept realism grafic; totuși legătura cu natura rămâne și ea urmează să fie pusă în evidență prin studie

[4] J. Soustelle, *La Pansée cosmologique des anciens Mexicains. Représentation du Temps de l'Espace*, Herman, Paris, 1940, p. 68.

[5] Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec & Comp., Pavel Suru, C. Sfetea, 1915, p. 397.

[6] *Ibidem*.

[7] Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, București, 1937, p. 84.

https://biblioteca-digitala.ro

rea contextului și asocierilor simbolice" [8]. Este bine cunoscut faptul că unele scene iconografice reprezintă motive preluate din străfundurile istoriei gândirii umane și ele răspund unor idei culturale [9]. Reprezentările grafice însă în unele situații și-au pierdut conținutul simbolic. În acest sens vom exemplifica tot plecând de la albină. Punctele muscă de pe cusături și-au pierdut în bună parte semnificația primară, în timp ce proverbele cu albine sunt pline de nuanțări și implicații în viața spirituală umană. Arta populară este înclinată spre stilizare, semnul putând avea puterea simbolului generic dar în același timp răspunde și unei necesități figurative și semantice de reprezentare. Actul creației în general este implicat în orice obiect care răspunde necesităților creative și unicității mesajului. Prin limbajul verbal se ajunge la nivelul simțurilor pentru a sosi la minte, în timp ce arta se adresează minții pentru a sensibiliza și mulțumi sufletul.

Mesajul artei — uneori — își poate pierde semnificația metafizică a cosmicității rămânând numai componenta estetică. Totuși prin efort conjugat al mai multor domenii semnificația primară poate fi descifrată și astfel musca de pe pânză ajunge să ne vorbească despre rostul ei primar. Toate aceste acte, intenții, realizări au menirea nu numai să ne aducă aminte de origini, ele urmăresc să fortifice existența integrală, să continuie viața, să prezică, să creeze condiții optime pentru un destin bun. Musca de pe iie sau maramă, imaginând insecta care a participat la cosmogonie, are rol apotropaic și propițial.

Dintre semnele vechi europene ale regenerării face parte și fagurele. El este întâlnit pe obiecte din lemn (furci de tors, bârne, corn de vânătoare ș.a.) sau ceramică, pe iie, ștergare sau cuverturi. Interesant ni se pare a fi semnul fagurelui pe ștergar, obiect care simbolizează la nuntă sau înmormântare drumul vieții (pământene sau a celei veșnice). Fagurele compus din celula — cea mai perfectă creație pe pământ — care reprezintă căminul albinelor, întunecos, primitor, cald, umed, așezat pe ștergar are o dublă semnificație. Pe de o parte cea a fecundității optime, iar pe de alta cea a prevestirii vieții veșnice, așa cum în fagure viața renaște, renaște continuu.

În monumentala sa lucrare Simion Florea Marian [10] prezintă un caz foarte interesant din care reiese cum arta este subordonată credinței și o slujește. În orașele Suceava și Rădăuți, la înmormântare se obișnuiește a se face 40 de figurine de formă umanoidă dintr-o compoziție din făină de grâu, ouă, miere, miez de nucă și alte zaharicale. Fiecare element alimentar care alcătuiește forma poate fi pe larg dezvoltat, numai o asemenea cercetare putând da naștere la un studiu aparte. Noi vom insista aici pe un singur component — mierea. Așa cum am arătat într-o altă ocazie [11] mierea este sfântă nu prin contaminare, ci prin hotărârea lui Dumnezeu ca recunoaștere a efortului și bunătății albinei. Un constituient cu încărcătură sacrală conferă calități benefice figurinei care are menirea să proteguiască, să conducă sufletul mortului pe drumul său în „viața veșnică". În cazul acesta primează cali-

[8] Marija Gimbutus, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, București, Editura Meridiane, 1989, p. 76.

[9] Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 75.

[10] Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Lito-Tipografia, „Carol Göbl", 1892, p. 411.

[11] Elena Maxim, *Albina în mitologie, în magie și în religie*, „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor", București, 1995.

https://biblioteca-digitala.ro

tatea sacrală a mierii și nu aceea de îndulcire, pentru că aceasta îi este necesară sufletului în drumul său spre nemurire.

Un alt element pe care dorim să-l dezvoltăm este cel al stâlpilor. Mulți specialiști ai domeniului au dezvoltat rostul și semnificația stâlpilor în cadrul gospodăriei țărănești tradiționale. Inserăm aici numai pe o parte din înțelesuri care servesc discuției noastre: temelie, început, trecere, inițiere, axis mundi ș.a. În comuna Sângeru (județul Prahova) cercetătorul Ion Drăgoescu a consemnat un stâlp de poartă care conține două elemente ornamentale semnificative și anume șarpele și albina. Executarea din piatră a unui asemenea stâlp de poartă cu elemente ornamentale încărcate de multiple mesaje ne invită la un comentariu pe tema noastră. Poarta reprezintă pragul de trecere de la macrouniversul satului la microuniversul gospodăriei proprii. Tot ea semnifică începutul unei noi vieți. La poarta de intrare se așează ramura verde sau brazda verde, la Sfântul Gheorghe sau toamna la Sfântul Dumitru — momente calendaristice cu semnificații majore în viața omului tradițional. Aici se pune bradul la nuntă sau steagul de înmormântare. Trecerea din lumea largă în lumea individuală se realizează prin poartă. La ea se așează lăicerul când se pleacă cu coșciugul spre cimitir. Poarta încorporează în ea un „axis mundi", adică stâlpii care o susțin, substitut ai stâlpilor pământului. Pe acești stâlpi de la poartă s-a încustrat imaginea nemuririi, a înțelepciunii, izvor cosmic (șarpele) și a sacralității, a veșniciei, a fecundității (albina). Stâlpul consemnat pe teren are o polivalență de un farmec deosebit, care poate fi dezvoltat mult. Nu insistăm, amintim așezarea imaginii albinei la pragul de trecere. Albina însoțește toate momentele de inițiere și de trecere din cadrul existenței umane. Am dezvoltat acest lucru cu o altă ocazie [12], aici stăruim asupra faptului că omul prin artă populară parcurge același drum al implicării lui în tot ceea ce face prin spiritualitatea sa, prin exprimarea gândirii sale profunde. Arta populară nu se execută numai pentru aspectul aparent estetic. Omul înfrumusețează orice obiect cu care vine în contact în decursul vieții, dar nu oricum, nu la întâmplare și numai din necesitatea estetică, ci exprimându-și atitudinea față de lumea înconjurătoare, gândirea sa intensă asupra rolului și locului său în univers. Orice manifestare culturală se consideră că reprezintă o relație în cadrul praxisului, dar și al trăirii spirituale, al realizării comunicării mentale. Continuul transfer de informații între om și lumea înconjurătoare se realizează printr-un limbaj complex cu o semantică amplă. Arta populară, care este reflectarea eului creatorului popular și a sensibilității sale, redă gânduri și trăiri, simboluri care vin — unele — din vremi ancestrale și se vor perpetua în timp pentru că reprezintă rezultatul meditației metafizice a omului. Creatorul popular redă reflecții asupra vieții sale în planul existenței metafizice și artistice.

[12] Elena Maxim, *Albina în desfășurarea obiceiurilor familiale*, în *Studii și comunicări*, Sibiu, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor, 1990.

https://biblioteca-digitala.ro

The representation of bee by treditionally ideoplastie

(Summary)

The paper analyses the symbol of the bee in Romanian folk art. The bee appears in the decorative field of the bride's raw silk headdress, of the folk towels, carpets, on the pillars of the gates, and so on. The folk art is loaded with signs which correctly read pass to us simbolic messages to think about.

Appearing as a decorative motif the bee means fecundity protected by the sacrality of the bee, the diligence, the prolificity, the regeneration of the new family.

Chromatically, the bee can be found in white, symbol of perenity, white and black, meaning the ritual pass of the most important moments of the life (birth, marriage, death), red — vitality and regeneration. In this regard, folk art could be thought more an attitude than an art itself, an image of the artist's spirituality.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ROL ȘI COMPORTAMENT ÎN DESCÂNTATUL TERAPEUTIC

NICOLETA COATU

În studiul de față ne propunem să analizăm cu predilecție relația de comunicare dintre practician și receptorul uman, insistând asupra configurării rolurilor specifice în raport cu cei doi poli ai comunicării, și asupra relației de rol. În datele tradiționale ale fenomenului descântatului, funcția socioculturală care guvernează și asigură specificitatea limbajelor sincretizate se manifestă corelat și printr-o stabilitate a relației de rol între polul emiterii (practicianul) și polul receptării (persoana bolnavă = receptor uman).

Poziția persoanei bolnave implică un cumul de roluri corelate în ansamblul sociocultural al descântatului. Starea de bolnav datorată impactului cu o forță malignă — în viziunea imaginativă tradițională — determină rolul de solicitant al persoanei, în relație cu rolul practicianului specializat. Rolul de solicitant presupune un act intenșional întemeiat obiectiv, prin necesitatea vindecării, și subiectiv, prin motivațiile, reacțiile afective și volitive care conturează mentalitatea individului. Dar mentalitatea individuală este parte integrantă a mentalității colective. Așteptările, motivațiile, deciziile, aspirațiile, reacțiile apreciative, criteriile de valorizare și atitudinile grupului influențează întotdeauna individul, membru al comunității. Fiecare solicitant în parte are criterii proprii, care-i determină orientarea spre un practician sau altul, dar numai în acord cu criteriile asimilate prin socializare, în sfera sa de motivații și de expectații. Presiunea modelului cultural și influența mentalității colective dirijează actul de solicitare, ca selecție și decizie. „În lumea satelor noastre — consemna A. Gorovei, referindu-se la starea tradiției magice în jurul anului 1930 — sunt oameni care la nevoie aleargă la babele recunoscute ca descântătoare, la babe sau băbărese, cum se zice prin multe părți" [1].

Prin intervenția practicianului, ca răspuns la solicitare, și în relație de comunicare cu acesta, solicitantul devine receptor, așteptând desfășurarea întregului scenariu ritual, după prescripțiile codificate.

În logica derulării fenomenului, receptorul uman dobândește rolul de beneficiar al intervenției practicianului.

Comportamentele de rol diversificate la nivelul celor două instanțe comunicative, la polul performării și la polul receptării, relevă două dimensiuni relaționate, determinate de raportul caracteristic oralității, individual/colectiv. Dimensiunea determinărilor subiective, particulare privește structura psihică a fiecărui individ ca prezență concretă, atât locutor cât și interlocutor, fiecare rol corespunzător celor doi poli alăturând un complex de atitudini, reacții afective și volitive.

[1] Artur Gorovei, *Descântecele românilor. Studiu de folclor*, București, Regia M. O. Imprimeria Națională, 1931, p. 87.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 129—138

https://biblioteca-digitala.ro

Variațiile individuale ale comportamentului de rol se relaționează cu dimensiunea obiectivă, după criterii asimilate prin socializare și încorporate în modelul general de rol care oferă soluții codificate. Exercitarea rolurilor individuale în conformitate cu sistemul de norme are în vedere indivizii socializați ca membri ai comunității socioculturale istoricește determinate.

Comportamentul de rol constituie așadar, rezultanta unui acord între aspectele particulare (variabile psihice individuale) și aspectele generale, care conturează un model sociocultural, în interacțiunea individului socializat cu comunitatea căreia îi aparține. Într-un studiu etnologic asupra rolului și performanței în obiceiurile populare, rolul este definit „ca model organizat al comportamentului la o anumită poziție a individului, într-un ansamblu interacțional socialmente instituit, vehiculând un cumul de limbaje care servesc în globalitatea lor, unor funcții bine articulate" [2]. Surprinzând specificitatea acțiunii în rol în contextul obiceiurilor, autoarea afirmă cu justețe că „rolurile se creează pe un sistem de valori, cu un model concret de realizare, într-un raport de determinare între interpretul — posibil și creator — și colectivitatea prezentă care receptează, dar și cea precedentă, care a contribuit la realizarea modelului. Astfel, schema de rol, ca element al patternului cultural, este o rezultantă de generații" [3].

Invariantul, modelul de rol, se concretizează în multiple variante, în contextul situațional caracteristic care reprezintă cazurile concrete, diverse, de îmbolnăvire. Modelul socialmente constituit, actualizat cu fiecare situație maladivă, reflectă concepția colectivă, generală despre boală ca ruptură produsă periodic în echilibrul existenței umane circumscrise ordinei universale. Modelul de rol există latent, ca virtualitate în memoria culturală a indivizilor socializați, și devine manifest prin concretizarea în variante. Studiul rolului marchează trecerea de la nivelul „genotipic", al existenței latente, la nivelul „fenotipic" [4], al actualizării schemei.

Polul și rolul performării în actul de comunicare presupun manifestarea imediată, directă la nivelul structurii de suprafață, unde practicianul se reprezintă pe sine în rol, și raportarea la structura de adâncime, la lanțul amorf al strămoșilor, al emițătorilor de profunzime. Practicianul codifică un mesaj al său, care răspunde necesității imediate de comunicare, și implicit reinterpretează un mesaj colectiv, impus prin autoritatea tradiției.

Rolul practicianului este marcat — în viziunea imagologică populară — prin atributul ambivalenței, performerul specializat posedând alături de dimensiunea profană, una supraumană, care-i conferă calitatea kratofanică. Aspectul fizic insolit al unor practicieni augmentează autoritatea și impresia produsă de aceștia asupra comunității.

Mentalitatea imaginară proiectează existența unui „spațiu rețea", care acoperă întreaga realitate. Dacă practicianul este conștient sau nu de acest „spațiu rețea", „dacă are cunoștință de simpatia care leagă părul de individ, acest fapt nu are nici o importanță"; „considerate în ele însele, aceste practici ne pot dezvălui lumea din care vin, chiar dacă practicanții

[2] Germina Comanici, *Sincretismul limbajelor în modelul de rol al obiceiurilor populare*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor", serie nouă, București, Editura Academiei Române, tom 3, 1992, p. 55.

[3] *Ibidem*.

[4] Termenii „genotipic" și „fenotipic" sun folosiți adecvat, apud L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Editura Politică, 1976.

https://biblioteca-digitala.ro

nu acced teoretic la ea"[5]. Întregul ansamblu magic, structurile poetice (descântece) și poietice (acțiuni rituale) se integrează în acest „spațiu rețea", subordonat principiilor magice.

Exercitarea eficientă a rolului practicianului („pentru ca descântecul să fie de leac") este condiționată de un complex de factori codificați. Nepropunându-ne un studiu de profunzime asupra codului, ci doar o evidențiere a unor aspecte, operăm selectiv câteva ilustrări.

— Statusul de vârstă ca cerință a rolului — în unele medii comunitare — are o justificare comportamentală: „descântătoarea trebuie să fie bătrână", „la vârsta când este la adăpostul tuturor ispitelor lumești"[6]. Calitatea purității, cu valoare de normă tradițională, apare subliniată prin mai multe variabile cu caracter prescriptiv, alături de variabila vârstei. Astfel se remarcă prescripția unei vestimentații noi, curate în actul performării: „descântătoarea să fie primenită de cămașă"[7]. În situațiile care nu prevăd norma vârstei înaintate, se recomandă compensatoriu, interdicția raportului sexual, cu aceeași conotație calitativă: „dacă nu e la vârsta când e la adăpostul tuturor ispitelor (...), pentru ca descântecul ei să fie de leac, ea trebuie să fie curată, adică neatinsă de bărbat"[8]. În același scop purificator se impune postul, în ziua performării: „în Sângeorgiu-Ardeal, descântătoarea postește toată ziua în care are să descânte"[9]. Purificarea prin post este augmentată, în unele situații, printr-un complex de gesturi cu conținut sacru, care oferă astfel — în mentalitatea colectivă-tradițională — garanția eliminării oricărei impurități (în sens spiritual), care ar putea afecta vindecarea: „descântătoarea postește toată ziua aceea în care are să descânte, iară înainte de-a începe să descânte, face cruce, bate vreo câteva mătane și apoi, punând mâna pe părțile ce le numește, descântă"[10]. Efectuarea semnului crucii și al mătăniilor sacralizează spațiul consacrat ritualului, în care se produce comunicarea cu forța divină, invocată în actul terapeutic-magic, pregătind totodată practicianul pentru actul performării, printr-un efect de purificare.

Determinată funcțional, norma care fixează condiția calitativă a îndeplinirii rolului de practician, curățenia fizică și morală, corespunde dezideratului regenerării ființei umane afectate de boală, prin aplicarea legii magice a analogiei, similia similibus evocantur/curantur.

În relația de rol dintre solicitant și practician, prestigiul persoanei care performează descântecul constituie un factor esențial. Autoritatea performerului se referă la două aspecte, unul practic, legat de finalitatea concretă, terapeutică, în relație cu persoana bolnavă, și altul social, privind recunoașterea calității practicianului în comunitatea socioculturală căreia îi aparține. Viabilitatea sistemului descântatului este asigurată prin prestigiul dobândit în colectivitate, prin reușitele acumulate în timp, de practician, în prestarea rolului și prin credința în tradiția magică atât din partea agentului magic cât și din partea comunității folclorice. Proba eficienței

[5] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 29.
[6] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 88.
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem.*
[10] S. Florea-Marian, *Descântece poporane române*, Suceava, Tipografia lui R. Eckhardt în Cernăuți, 1886, p. 95.

https://biblioteca-digitala.ro

acțiunii în rol conferă practicianului o poziție deosebită în comunitate și accentuează încrederea solicitantului și a grupului apartenent în funcționalitatea modelului cultural. În prima jumătate a secolului XX, zona Sibiului este deservită de două mari „personalități" ale chirurgiei empirice, Ioana Radu din Porcești (Turnu Roșu) solicitată cu predilecție de satele de pe valea Oltului până la Făgăraș, și Oprea Peană, din Gura Râului, renumit în Zona Mărginimii Sibiului dar cunoscut și mai departe, având „pacienți" chiar din București și Constanța [11]. Prestigiul dobândit în mediile comunitare de acești „ortopezi" populari, cu vocație, asigură transmiterea orală a tradiției pe filieră familială. Transmiterea presupune și anumite aptitudini individuale: „astfel fiica Ioanei Radu, Maria Mujat [...] nu a preluat practica empirică a „trasului", care a fost transmisă direct nepoatei sale, Filofteia Costei. Petru Cioran, din Gura Râului, declară că n-a practicat nici el „legatul" decât după moartea tatălui său, când cei interesați, aduși de faima acestuia, l-au rugat să-i ajute. În cazul când este plecat cu oile mai departe de sat, bolnavii apelează și la Gavrilă Lepindea, care, fiind vecin cu Oprea Peană, a învățat de la el unele procedee, cu toate că nu are „simțul", adică priceperea lui [12].

Documentele de arhivă și studiile de specialitate cuprind informații multiple care atestă orientarea selectivă, preferențială către practicieni specializați, cu reputație deosebită. Într-un studiu mai vechi (1945) asupra comportamentului magic la românii din Munții Apuseni, reputatul etnolog Gheorghe Pavelescu notează în acest sens, exemplificând cu câteva nume de descântătoare cunoscute și recunoscute la acea vreme, de mediile folclorice: „La Maria Bica din Mașca vin să le descânte, după propria-i mărturisire, din Ocoliș, Ocolișel, Runc, Filea, etc. Tot așa, la Lină Chirilă din Sălciua de Sus sau la Anuța Gherman, din Muntele Săcelului" [13].

Conștientizând relația cu solicitantul și prestigiul pe care îl are în comunitatea socioumană, practicianul acționează cu intenționalitate, în sensul reliefării mijloacelor și tehnicilor retorice de care uzează în actul performării, pentru sporirea efectului persuasiv asupra persoanei prejudiciate.

La nivelul structurii de rol, specializarea raportată la statutul de sex are o semnificație deosebită. Raportat la configurarea arhaică a fenomenului descântatului terapeutic, specializarea duce la constituirea unui grup de practicieni, în care inițierea în rol are un caracter închis.

Mecanismul de comunicare orală a fenomenului descântatului implică și situația preluării pe filieră familială, fără intenția transmiterii: „de la bunica lui bărbatu-meu știu. Am furat, nu m-a pus ia să-nvăț" [14]. Motivația imediată este aceea a necesității real-concrete a cunoașterii practicii rituale tradiționale, cu deosebire a deochiului, căci: „după ce am făcut fetița, mereu, mereu mi să deochia" [15]. Deprinderea procedurilor tradiționale magice prin învățarea spontană, „prin furt", aparține în general, mecanismelor

[11] Gh. Pavelescu, *Aspecte ale chirurgiei empirice practicate în satele din jurul Sibiului*, în *Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural*, București, 1978, p. 82.

[12] *Ibidem.*

[13] Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, Sibiu, 1945, p. 90.

[14] Text magnetofon nr. 2223 z, Arhiva I.E.F. „C. Brăiloiu".

[15] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

oralității; uneori însuși procedeul „furtului" în transmiterea tradiției condiționează funcționalitatea fenomenului: „L-am furat ieu de la mămica, că numai să fură ca să aibă leac, nu să învață. Chiar eu m-am deochiat și mămica l-a zis" [16]. Perpetuarea descântatului este subordonată normei, determinată de un complex de factori codificați, diferențiați zonal și temporal, în raport cu evoluția fenomenului. Spre exemplu, o variabilă a normei prevede raportarea la criteriul vârstei corelat evident cu gradul de experiență: „se prinde descântecul numai de la un om mai mare. Dacă iei un descântec de la unu' mai mic în vârstă, nu se prinde descântecul" [17].

În diacronia fenomenului, aura de mister care învăluie persoana cu rol de performer, și caracterul închis al inițierii se diminuează, prin slăbirea forței de constrângere a sistemului de reguli, sub presiunea unor factori externi. Tipărirea descântecelor în detrimentul mecanismului oral de construcție și circulație a mesajelor contribuie la reducerea dimensiunii sacre a modelului, în favoarea funcționalității practice, profane. Regula specializării în rol a persoanelor de sex feminin a slăbit în timp, astfel încât „mulți bărbați chiar știu a descânta și dovadă este că prin colecțiile tipărite găsim descântece spuse de bărbați" [18].

Actul de comunicare care implică relația de rol dintre practician și persoana bolnavă (solicitant — receptor — beneficiar) relevă un aspect tranzitiv și unul reflexiv.

Tranzitivitatea comunicării transpune intenția persuasivă a practicianului care încearcă să sensibilizeze receptorul uman. Retorica limbajelor verbal-poetic, gestual, obiectual este orientată prin acțiunea în rol a performerului, în funcție de reacțiile și expectațiile destinatarului.

Modul în care se desfășoară practica rituală a descântatului relevând o anumită „sintaxă vizuală" — în termenii lui A. Greimas — se relaționează cu o „sintaxă auditivă" determinată de o modalitate specifică de rostire a textului magic [19]. Retorica performării, a rostirii și a executării operațiilor rituale, se supune constrângerii codului, dar cu aplicarea unui coeficient de libertate care permite inovația la nivelul stilului individual. În spunerea descântecului, variabilele intonaționale, variațiile ritmice, aliterațiile cu valoare semantică, accentele care reliefează unele segmente de text indică o anumită retorică a interpretării, care evidențiază elemente normate alături de variații individuale, de contribuții personale ale interpreților, fiecare cu capacitatea sa persuasivă, cu talentul său. Exceptând cazurile de impostură, vindecătorii populari recunoscuți de comunitatea socioumană au „la faculte maitresse", par în mediile lor, mai ales niște inițiați și dăruiți. Întinderea descântecului, repetarea lui (de obicei de 2, 3 ori), uneori determinată de gradul de gravitate a bolii, tonul abordat în interpretare sunt elemente evidente de psihoterapie. Deseori incantațiile lungi performate o dată cu administrarea leacurilor sunt rostite lent, sugerând realizarea simultană a efectului vindecării, prin calmarea bolnavului cronic; alteori, dimpotrivă, descântecul este abreviat, marcând intervenția de urgență, în cazul unor boli acute [20].

[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem.*
[18] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 87.
[19] A. Greimas, *Despre sens. Eseuri semiotice*, București, Editura Univers, 1975, p. 92.
[20] Maria Bocșe, *Un sat din Munții Apuseni specializat în medicină populară*, în *Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural*, p. 45.

https://biblioteca-digitala.ro

Unele practici și texte magice apelează insistent la retorica și terapia religioasă. Descântatul din Munții Apuseni — așa cum este consemnat de Gheorghe Pavelescu — abundă în elemente religioase și seamănă mai degrabă cu un ritual liturgic, ceea ce impune o recitare monotonă, cu voce înceată, cu accentuarea unor segmente de text de invocare a divinității, împotriva forței maligne.

În general, fenomenul descântatului cu sincretismul său specific produce, printr-o diversitate de mijloace și tehnici retorice, și un efect psihologic, de sugestionare a individului bolnav, direct implicat în actul comunicării. Relația practicianului cu destinatarul uman, în actul comunicării descântecului presupune un set de variabile, care conferă fenomenului complexitate.

a/ În unele situații, care implică relația nemijlocită a practicianului cu persoana bolnavă, textul este comunicat inteligibil, facilitând receptarea conținutului acestuia. Înțelegerea textului în receptare are implicații în planul funcționalității, întărind efectul psihoterapeutic. Din perspectiva actului de transmitere orală, perceperea semantică a textului permite învățarea lui parțială sau integrală, deschizând posibilitatea retransmiterii, în condițiile impuse de codul tradițional specific.

b/ În alte situații, dimpotrivă, textul este comunicat ininteligibil. Motivațiile acestui mod de performare diferă de la caz la caz și vizează aspecte diferite:

— aspectul secret al practicii magice, prin caracterul închis al inițierii, acolo unde norma tradițională mai persistă, justifică transmiterea neinteligibilă a textului;

— o altă explicație rezidă în intenția performerului de a spori prin mister, efectul de sugestionare a bolnavului;

— statutul destinatarului (copil mic) nu necesită o comunicare semantică.

Textul se comunică — se decodează auditiv, prin ritmica discursivă și prin componenta intonațională timbrală.

Fenomenul cultural — tradițional atestă și unele cazuri în care practica descântatului, cu sincretismul limbajelor specifice, se poate face și în lipsa persoanei bolnave. Spre exemplu, în descântatul „de dalac", textul poetic-magic se performează în relație cu componenta practică-rituală în două variante, în funcție de prezența sau absența destinatarului (persoana bolnavă): „iei apă neîncepută și o ramură de tufă și îi dai să bea și îi speli rana. Altădată descânți cu cuțitu' gol. Însemnezi pe deasupra, în timp ce spui. Dacă nu ie omul colea, îi descânți numai apa. Dacă ie acolo, îi descânți cu cuțitu' pă iel" [21].

Reflexivitatea, care vizează comunicarea cu sine se definește printr-un mecanism de autosugestie al practicianului, la polul emiterii, și al bolnavului, la polul receptării. Autosugestia susține poziția de insider a celor două instanțe comunicative; atât practicianul cât și persoana care solicită descântecul în scopul vindecării sale au poziția de insideri (situați în interiorul sistemului cultural-magic), participând activ, afectiv și volitiv, cu credință și con-

[21] Text magnetofon nr. 3152 g, Arhiva I.E.F. „C. Brăiloiu".

https://biblioteca-digitala.ro

vingere în eficiența descântatului, la desfășurarea optimă a fenomenului tradițional.

Tensiunea internă a rolului practicianului rezultă din conjuncția contrariilor, din necesitatea distanțării în acord cu cerința implicării, în performare. Persoana care descântă „trăiește în timpul descântatului ca un actor de teatru, starea specifică de teamă și speranță a omului magic" [22], fiind angajată în această condiție dual a detașării și simultan a plasării în fenomen, proprie mentalității magice.

Privitor la aspectul psihologic al fenomenului cultural al descântatului terapeutic, se reține observația lui Vasile Băncilă care consideră că sugestia și credința sunt „fenomene pozitiv constatate și că o întreagă școală medicală se bazează pe ele. Forțele sufletești angajate în medicina populară erau prin urmare și ele tot trei la număr: credința, sugestia și convingerea empirică sau științifică" [23]. La credință și sugestie autorul alătură și alți factori care veneau în sprijinul medicamentelor: un factor de netăgăduit în vindecarea bolnavului este mediul natural vital la care se adaugă „constituția mai robustă a omului vechi: natura medicatrix. De cele mai multe ori, în caz de îmbolnăvire, omului din popor nu-i trebuia decât un oarecare ajutor medical, une chiquenaude de oportunitate: restul îl făcea zelul organismului" [24].

Legat de actul performării mesajelor magice, situația tipică și cu frecvență maximă este aceea a rolului specializat feminin; manifestarea în rol a descântătoarei prin utilizarea limbajelor sincretizate reflectă acordul între intenția comunicativă și finalitatea activității rituale desfășurate în beneficiul bolnavului. Factorul intenționalitate determinat de funcționalitate acționează în dublu sens, în relația de rol. Intenționalitatea marchează la polul receptării: solicitarea — participarea activă a persoanei bolnave, în timpul derulării fenomenului — credința în vindecare, în eficiența acțiunii practicianului. La polul emiterii, factorul intenționalitate, determinant în ansamblul tradițional — cultural, vizează activitatea practicianului care urmărește să satisfacă cerințele și așteptările destinatarului.

Relația de rol semnifică un schimb, o ofertă făcută de practician, prin intermediul limbajelor sincretice, și un răspuns ca recompensare, din partea receptorului uman. În unele zone folclorice din spațiul cultural românesc, răsplătirea practicianului este o cerință codificată, lipsa sau refuzul recompensei, ca abatere de la normă, având consecințe negative. Nerespectarea reciprocității relației impietează asupra eficienței ritualului („nu-i de leac") [25] sau afectează statutul performerului asupra căruia se poate întoarce efectul negativ al bolii („se întoarce boala pe descântător") [26]. Unele texte de descântec amintesc necesitatea respectării prescripției codificate, pentru împlinirea dezideratului vindecării: „leac / și babei colac" [27]. În parametrii tradiționali ai obiceiului descântatului figura în această relație de schimb,

[22] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 90.

[23] V. Băncilă, *Ideea de sănătate și medicină populară la țăranul român de ieri*, în *Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural*, p. 45.

[24] *Ibidem.*

[25] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 89.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

ca cerință codificată, darul ritual al colacului, simbol cultural cu multiple semnificații. Norma ofrandei rituale a colacului se estompează în timp, „când datinile încep a se șterge și a se pierde pe zi ce trece", menținându-se doar actul ritual al recompensării, ca o obligație față de practician („e datină a li se da câte una — alta din casă, numai să se zică că n-au descântat degeaba" [28]. În evoluția fenomenului, slăbirea normei, anularea cerinței ofertei este motivată uneori prin relația apropiată, de vecinătate, în contextul existenței comunitare: „Nu se plătește nimic. Ie vecin, cunoscut" [29].

Rolul practicianului este individual în majoritatea cazurilor, interpretarea în grup fiind sporadică. Unele cazuri de performare introduc variabila acțiunii în rol, legat de raportul individual/colectiv și de semantismul simbolic magic al numărului: practica descântatului „de dalac", în anumite zone, implică o relație de echivalență a variabilelor: „dacă nu sunt 9 inși care să-l descânte, îl descântă unul de 9 ori" [30]. Raportul de echivalență se stabilește între numărul de performări și numărul de performeri, astfel încât rezultanta numerică să fie în ambele situații cifra 9:

1 (performer) × 9 (performări) = 9 (performeri) × 1 performare

O situație cu frecvență redusă în contextul cultural-tradițional românesc este aceea a practicării descântatului prin mediere, interpretul specializat intrând în relație cu o a treia persoană, care preia rolul agentului magic, imediat după ce acesta o inițiază. O astfel de dublare de rol cu alegerea mediatorului după criterii speciale, codificate se semnalează, de pildă, în „Siliștea Crucii (Dolj), unde, pentru a descânta de spurcat, baba caută un copil sau un bărbat, fată sau femeie, care s-a născut într-o sâmbătă, și-l pune să spuie descântecul" [31].

Într-o altă variantă de comunicare practicianul specializat este ignorat, bolnavul substituindu-se rolului acestuia. În această variabilă, de autoperformare, persoana bolnavă apelează câteodată la un mediator care este inițiat. După inițiere, mediatorul este introdus în rol, participând la actul de performare, alături de persoana bolnavă, într-o structură verbală de dialog:

„Singur, dar cu ajutorul unei alte persoane, își descântă bolnavul care are pușchele. Bolnavul pune pe un mezin să-l întrebe:

— Ce ai pe limbă?

Bolnavul răspunde:

— O pușchea.

Mezinul, scuipând în sec, zice:

— Ptiu, acu să peie" [32].

Autoperformarea exclude alteori prezența unui mediator în practica rituală. Prin suprapunerea rolurilor, ca urmare a substituirii practicianului specializat, prin persoana bolnavă, aceasta din urmă devine performerul mesajului, dar și receptorul și beneficiarul acțiunii întreprinse. Sunt situații în care autoperformarea textului magic exclude aspectul rostirii descântecului, acesta realizându-se mental, „în gând" [33].

[28] S. Florea-Marian, *op. cit.*, p. 71.
[29] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 88.
[30] Text magnetofon nr. 3152 g, Arhiva I.E.F. „C. Brăiloiu".
[31] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 90.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ibidem*, p. 89.

https://biblioteca-digitala.ro

Motivația predilectă a autoperformării este schimbarea produsă în structura tradițională de comunicare și în modelul de rol, sub presiunea factorilor interni și externi. „Când un număr suficient de persoane rezistă presiunii de conformare cu așteptările tradiționale de rol (...), atunci statusurile și rolurile urmează să se schimbe și se schimbă efectiv" [34]. Tensiunea în relația de rol dintre practician și bolnav / destinatarul uman indică o diminuare a forței coercitive a normei tradiționale. Starea conflictuală și transformările în modelul de rol, relaționate cu slăbirea caracterului închis al inițierii și al specializării, se datorează și influenței factorului extern al tiparului. Artur Gorovei menționează aceste mutații ca deosebit de frecvente, încă din primele decenii ale secolului nostru: „în vremile de azi, când descântătoarele au consimțit a iniția în aceste mistere și lumea profană, când orice știutor de carte poate avea la îndemână colecții întregi de descântece tipărite, se încumetă a descânta orișicine" [35].

Trecând din sfera generalizării, a remarcării tendinței involutive, în cea a particularizării, devine destul de frecventă performarea nespecializată. În descântatul „de deochi", spre exemplu, „mai toate femeile care au copii știu să le descânte de deochi, fără să mai fie nevoie să alerge la știința ocultă a babelor" [36]. Punerea în circulație a descântecelor prin publicare are ca efect o reducere a prestigiului rolului de performer specializat, corelată cu schimbarea perspectivei de valorizare. Criteriile încorporate în modelul de rol, care oferă soluții codificate pentru rezolvarea situațiilor tipice, nu mai satisfac — în contextul acestor transformări ale tradiției — motivațiile și așteptările interlocutorului, care ajunge să se substituie practicianului.

Rôle et comportement dans l'incantation magique thérapeutique

(Résumé)

Dans cette étude l'auteur présente quelques aspects théoriques sur le système magique traditionnel (en roumain, „descântat"), avec une fonctionnalité magique-thérapeutique, insistant sur la structure de la communication et le comportement de rôle.

La recherche de la mentalité collective imaginnaire et des structures magiques traditionnelles implique l'existence des deux instances communicatives, l'émetteur (E), représentant le rôle du praticien, et le récepteur (R), représentant le rôle du malade comme solliciteur (S) et bénéficiaire (B) d'intervention du praticien. La transmission et la réception des messages se conforment au code spécifique et correspond à l'intention communicative, dans un contexte des circonstances caractéristiques.

Le comportement de rôle détermine un accord entre l'invariant (le model socioculturel qui atteste l'interaction des individus socialisés avec la communauté appartenante) et les variantes psychique individuelles.

[34] Eliot Liebow, *Tally's Corner: A Study of Negro Street — Corner Man*, apud A. Bondrea, *Sociologia culturii*, București, Editura Fundației „România de Mâine", 1993, p. 31.

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

L'analyse de la structure de rôle met en évidence la transitivité et la reflexivité de la communication magique traditionelle.

La pratique magique rélève quelques-modalités spécifiques concernant la relation de rôle en communication magique:

— la variante de la relation directe entre le praticien (E) et le récepteur (R) est très fréquente dans la tradition magique roumaine:

— certaines situations attestent l'intrvention d'un médiateur entre E et R;

— la pratique traditionnelles inclu aussi la situation de la communication magique thérapeutique du malade avec soi-même, par le cumule des rôle: émetteur-récepteur-bénéficiaire.

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚII LA STUDIEREA STRUCTURII COMPOZIȚIONALE A SNOAVEI POPULARE ROMÂNEȘTI

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI

Ne propunem în acest studiu să pătrundem în laboratorul de creație al povestitorului de snoavă pentru a înțelege modul în care acesta prelucrează datele din realitatea social-culturală a satului spre acel elaborat narativ pe care-l pune apoi în circulația folclorică.

Deoarece despre structura compozițională a textului folcloric, în speță cel de snoavă, sunt foarte multe probleme de discutat și, cum spațiul de față nu ne permite o abordare exhaustivă a temei, vom prezenta doar unele considerații privind relația emițător receptor, respectiv creator de snoavă și auditoriu, relație specifică în circulația culturală orală, ce determină în ultimă instanță structura compozițională a faptului cultural.

Întregul proces de creație constituie o etapă importantă a creativității populare umorești și se produce la nivelul unei mentalități și a unui grad de pregătire psiho-culturală a performerului de snoavă. Creația snoavei nu poate fi studiată fără a înțelege întregul proces etnologic al povestitului într-o colectivitate, proces cu legile lui proprii, cu semnificații proprii, cu funcționalitate distinctă în viața social-culturală a colectivității rurale contemporane. Înțelegem acest proces în timp, de lungă durată, contemporaneitate însemnând perioada concomitentă cu momentul creației și circulației faptului cultural folcloric.

Structura compozițională a snoavei privește structura narativă de adâncime a acesteia, structura de suprafață, latura formală a textului, respectiv lexicul și, în același timp, ea include și structura compozițională a personajului.

Structura de suprafață reprezintă un prim nivel de percepție al textului ce se referă la aspectele cele mai vizibile și mai ușor de identificat : lexic, structuri de morfologie a textului, modalități de realizare ale discursului narativ, conținutul conceptual al vocabularului.

Structura de adâncime a textului ne conduce la înțelegerea semanticii profunde a discursului narativ în strânsă dependență cu funcționalitatea codului ce va fi transmis de textul respectiv.

Structura de adâncime a textului de snoavă presupune înțelegerea cu finețe și discernământ a unui întreg proces de metaforizare existent în transmiterea mesajului de snoavă dar în același timp și înțelegerea unui proces mentalitar ce a generat în decursul vremii acest text. Numai printr-o analiză detaliată a acelui sistem psiho-social al mentalității populare se poate ajunge la descifrarea semnificațiilor adânci ale snoavei populare, la descoperirea unui sistem filozofic de gândire a colectivității, în ceea ce privește creativitatea și receptarea acestei categorii narative în procesul circulației folclorice.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 139—148

https://biblioteca-digitala.ro

De la început se poate remarca un fapt cu valoare de certitudine pentru dinamica narațiunii de la tradiție la inovație. În contemporaneitatea folclorică se produce un proces de renunțare la formele discursive largi, prin dorința publicului receptor de a asculta narațiuni concentrate, scurte, esențializate, ce răspund gustului omului modern din mediul rural. În felul acesta, basmul și-a pierdut cu timpul aderența la public, el devenind o categorie narativă rară, chiar pe cale de dispariție, pentru că, de fapt, și-a pierdut funcționalitatea tradițională, dispărând și contextele de performare a sa.

Narațiunea tinde să se exprime în forme mult mai concentrate și ele într-o continuă dinamică, potrivit mentalității povestitorilor și a ascultătorilor. Aceste realizări narative sunt snoava, bancul, anecdota.

Lectura corpusului de snoave atestă câteva tipuri compoziționale de narațiune ce se prefigurează de la cele mai simple forme spre cele mai bogate, atât cât permit cerințele tematice. Creatorul popular este însă dependent de conținutul ideatic al snoavei și de intențiile sale satirice, dar și de cerințele impuse de momentul social ce trebuie ilustrat, adaptându-și în consecință dimensiunile narative la aceste coordonate.

În studiile de specialitate s-a operat, în acest sens, o posibilă clasificare a discursului narativ din snoavă, urmărindu-se existența într-o măsură mai mare sau mai mică a motivelor narative [1].

Cel mai simplu tip compozițional este cel care urmărește acțiunea unui singur personaj și îi scoate în evidență o anumită trăsătură de caracter. În acest tip de narațiune predomină dialogul, introspecția psihologică rămânând un aspect de suprafață. În dinamica snoavei, bancul, de proveniență urbană, adoptă un asemenea tip de structură, de o maximă concentrare. Esențială este „poanta" care trebuie să fie neașteptată și originală, plină de suculență. Bancurile a căror „poantă" este nesugestivă, deja cunoscută, nu mai au căutare în grupul social în care sunt spuse, dar rămân în circulația folclorică. Sunt gustate în cercul respectiv acele bancuri noi, pline de originalitate și inventivitate.

Un al doilea tip compozițional este alcătuit din două acțiuni, deci două momente narative, în care al doilea moment constituie replica primului. În aceste structuri personajele capătă o consistență comportamentală, sunt creionate prin tehnica antinomiilor: un personaj pozitiv și unul negativ. Cel negativ încearcă să-l înșele și să-l păgubească pe un om isteț care-i contracarează acțiunea și-l podopsește, în cele din urmă. Într-o succesiune firească a discursului narativ, în prima parte personajul negativ încearcă să înșele, iar în a doua parte personajul pozitiv își ia revanșa, aplicându-i acestuia corecția. Se urmează logica normală a situațiilor din realitatea înconjurătoare. Aici ne aflăm în fața unor caractere conturate, a unor tipuri umane bine definite. Opoziția caracterologică a personajelor se realizează pe baza unor reflexii de natură psiho-socială, povestitorul uzând deja de forme evoluate ale expresiei comice.

Într-un alt tip compozițional, cel serial, mai multe acțiuni se subordonează aceleiași idei. Numărul acțiunilor variază în acest tip în funcție de imaginația și talentul fiecărui povestitor în parte, de capacitatea lui de

[1] Ov. Bîrlea, *Prefață* la vol. *Nevasta cea isteață. Snoave populare românești*, ediție îngrijită de Sabina Cornelia Stroescu, București, Editura Minerva, 1971, pag. XVII — XVIII.

https://biblioteca-digitala.ro

înțelegere corespunzătoare mentalității colectivității în care trăiește. El poate îmbogăți narațiunea cu situații cât mai deosebite și mai inedite existente în lumea lui. Acest tip se regăsește cu greu în corpusul snoavei populare, el amintind uneori de structura basmului.

Tipul cu structura compozițională cea mai apropiată de cea a basmului este cel ciclic, în care se includ aventurile eroului comic Păcală, din snoava populară românească. Aceste narațiuni se desfășoară liniar, înlănțuite pe orizontală, fiecare dintre ele constituind o povestire independentă tematic, cu o acțiune aparte. Aventurile lui Păcală se derulează una după cealaltă, povestitorul putând broda la nesfârșit, în funcție de talent și imaginație, nenumărate alte povestiri, din care cauză acest ciclu nu are niciodată un sfârșit, întrucât nici eroul nu are moarte, nu dispare din planul scenariului narativ. Acest ciclu poate fi continuat la infinit prin noi întâmplări comice, se poate îmbogăți cu noi situații comice. Am cunoscut povestitori care, păstrând în memorie schema narativă clasică despre eroul discutat, brodau pe această structură tradițională aventuri noi, absolut inedite, izvorâte din universul vieții lor cotidiene.

Menționăm că în procesul circulației orale se preferă tipul compozițional cel mai puțin dezvoltat, cu o condensare narativă maximă, întrucât el răspunde dorinței de concentrare a auditoriului contemporan, deși acest tip nu este cel mai evoluat narativ.

Pentru înțelegerea procesuală a faptului de cultură orală și în speță al snoavei, putem menționa o diferențiere și chiar o specializare artistică a povestitorilor într-o colectivitate.

O cercetare modernă a snoavei populare presupune investigarea fenomenului etnologic al povestitului într-o colectivitate dată prin implicarea cercetătorului în viața folclorică a comunității respective.

Performerii de snoavă sunt o categorie cunoscută în întreaga colectivitate a satului, ei sunt de regulă numiți buni „snovari", „pălicari", „buni de gură", „măscăricioși", etc.

Ei pot fi descoperiți în circumstanțe socio-culturale deosebite: la un pahar de vin, la petrecerile satului, cu ocazia unor evenimente importante din viața omului: botezuri, cumetrii, nunți. Spre deosebire chiar de povestitorii de basme, aceștia sunt în general oameni deschiși, cu simțul umorului, veseli, cu un tonus optimist, știu să-și dozeze efectele comice. Asemenea povestitorilor băsmași, au capacitatea de a dramatiza și a-și „juca" propriile lor scenete. Din aceste cauze ei au un grad de sociabilitate mai mare, devin, la un moment dat, indispensabili pentru o comunitate umană, într-un prilej anumit, în special sărbătoresc. Sunt doriți de semenii lor, le place să vorbească mult, să povestească la nesfârșit, păstrându-și, în același timp, o vervă inepuizabilă. Un bun povestitor de snoave nu cunoaște în general basme, refuzându-le de la început pentru amploarea lor narativă, pentru neverosimilul lor. Ei preferă povestirile cu sâmbure real, ilustrări ale unor fapte petrecute în viața lor de toate zilele.

Considerațiile pe care le vom supune discuției se bazează pe o vastă experiență la teren a autorului, în ultimii ani, prin investigarea fenomenului în diverse zone etnofolclorice ale țării, prin implicarea acestuia la viața comunitară, ceea ce i-a facilitat cunoașterea în detaliu a snoavei populare românești.

https://biblioteca-digitala.ro

Dintre creațiile narative snoava, prin natura ei socială, scoate la iveală aspectele negative din viață, defectele umane. Prin prezentarea cu valoare educativă a acestor defecte în fața unei comunități povestitorul le supune judecății morale a acelui grup social, cu intenția vădită de a corija ceea ce este urât și rău. Oamenilor li se oferă mostre de ceea ce nu trebuie să facă, cei vinovați se pot recunoaște în conținutul ideatic al snoavei populare, își pot reconsidera faptele, putând fi recuperați, în timp, pentru societate. Snoava are, deci, o valoare moral-educativă deosebită față de alte categorii folclorice, pentru că râsul izolează, de cele mai multe ori, aspectul negativ ori viciul respectiv. Prin râs oamenii se detașează de ceea ce este ridicol, mecanic, perimat și rău, ceea ce probează valabilitatea dictonului: *castigat ridendo mores.*

Așa cum menționam într-un studiu anterior asupra comicului popular [2], în fenomenul oralității, în snoavă se remarcă o adaptare continuă a diverselor procedee și modalități comice la structura compozițională și la contextul narativ ilustrat.

Ne propunem în cele ce urmează să analizăm o relație, după opinia noastră, esențială în procesul de comunicare a mesajului de snoavă: relația emițător — receptor, respectiv creator — auditor. Această interdependență are efecte majore asupra structurii compoziționale a snoavei, prin unele modificări operate de creatorul popular în concordanță cu contextul narativ respectiv.

Povestitorul de snoave adoptă o anumită *strategie mentală compozițională*, adaptându-și narațiunea în funcție de aspectele negative din realitatea directă lui.

Structura compozițională a snoavei depinde, în acest sens, de contextul de performare al acesteia, de funcția socială permanentă a snoavei și apoi de interlocutor. Potrivit acestei strategii mentale compoziționale, povestitorul își adaptează narațiunea în mod spontan, în funcție de un aspect critic prezent în momentul povestirii în apropierea sa, corelându-l cu auditoriul care-l ascultă. Se întâmplă ca între cei prezenți la acest spectacol viu al povestitului să se afle și o persoană care a greșit cândva sau care a demonstrat un viciu de comportament. Bunul creator, potrivit intenției sale de a o face de râs în fața celorlalți, inventează o snoavă ce exemplifică prin conținutul ei narativ viciul de caracter sau aspectul de viață izbitor. Potrivit unei asemenea mentalități, snoava își găsește eficiențe printre spectatori, oamenii învață să se comporte, dar să se și ferească de a greși, de a proceda asemenea personajelor satirizate în snoavă.

Prin aceste exemplificări vii, cei vizați direct se rușinează în sinea lor și încearcă să se îndrepte, iar ceilalți se educă pentru a nu mai greși, cu alte cuvinte din greșeli se învață să nu greșești: „Ca să învețe din pățaniile lor, să nu urmeze lucrurile rele, o fost un bețiv, ca să nu facă alții ca el" [3]; „Învață: io știu atâta că ar putea să tragă ceva din ele până la urma urmei și din alea (basme și snoave) trage din toate câte ceva" [4].

[2] Mihai Alexandru Canciovici, *Contribuții la studierea comicului din snoava populară românească*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", serie nouă, tom 5/1994, Editura Academiei Române.

[3] Arhiva I.E.F., fișa de informații 24 641.

[4] Arhiva I.E.F., fișa de informații 16 894.

https://biblioteca-digitala.ro

Snoava nu înseamnă însă numai ilustrarea unui fapt cu valoare morală. De foarte multe ori, creatorul popular, din dorința de a răspunde gustului pentru narațiuni pline de „poante" umoristice, în care se speculează cu multă abilitate polisemantismul limbii române, inventează pe moment situații comice în care abundă jocurile de cuvinte care stârnesc râsul.

În snoavă apar numeroase contaminări cu motive din basm, ceea ce pledează în favoarea înrudirii structurale a speciilor narative.

Există un tip de snoave, cu Păcală, care prin similitudine cu personajul din basm săvârșește acțiuni îndrăznețe, fiind încadrat într-un context narativ asemănător basmului. Această variantă constituie suprapunerea basmului de tip *A. Th. 1149 — Omul face să creadă pe zmeu că copiii mănâncă carne de zmeu.*

Păcală se comportă asemenea eroului din basmul amintit bătându-și, în cele din urmă, joc de zmei. Prin puterea inteligenței sale, el învinge forța fizică a reprezentărilor supranaturale.

De asemenea, există în corpusul studiat motive narative de circulație internațională, unele chiar prezente și în tipologia Aarne-Thompson, care se regăsesc în snoavele noastre, pledând pentru universalitatea faptului de cultură orală. Ele s-au adaptat, în timp, în funcție de concepția povestitorilor în raport de circulația orală și de mentalitatea colectivă românească, deci de specificul național.

De pildă, foarte multe snoave despre Păcală sunt preluări ale unor motive narative din categoria *Dracul cel prost — A. Th. 1000—1029.* Ele demonstrează cu prisosință circulația universală a unor motive narative ce pot fi preluate și adaptate la specificul național românesc.

S-au produs, de asemenea, numeroase interferențe culturale între narațiuni ale altor popoare, având în centru un erou comic asemănător lui Păcală și povestirile despre eroul nostru. Este cazul acelor interferențe produse, în special, pe spațiul dobrogean între anecdotele și snoavele cu Nastratin Hogea, eroul oriental și cele cu Păcală. Cei doi eroi s-au întâlnit pe același spațiu în plan esențial ideatic, la nivelul mentalității colectivităților respective, răspunzând admirabil dezideratelor și dorințelor spirituale ale acestora. Așa a fost posibil ca în localități rurale cu populație bilingvă să se povestească atât despre Nastratin Hogea cât și despre Păcală de către locuitorii de naționalitate turcă și tătară, dar și de către locuitorii români care l-au adoptat cu plăcere pe Nastratin pe planul mentalității lor.

Un alt mod de manifestare a strategiei compoziționale la nivelul mentalității creatorului popular îl constituie construcția compozițională a personajului.

Păcală este unul dintre personajele snoavei populare la care generalizarea se face mental aperceptiv de către povestitor, el având o mare putere de adaptare ca rezonanță la participarea auditoriului.

Am asistat, în anchetele noastre de teren, la situații în care creatorul anonim, asimilându-l pe Păcală cu un individ dintre cei care-l ascultau și pe care îl considera foarte asemănător, a creat pe loc o snoavă cu Păcală, ca o ilustrare a unei situații similare, adresându-se omului respectiv printr-o concluzie cu valoare generalizatoare: „Tu ești ca un Păcală" sau „Te-ai purtat ca Păcală".

Alteori, povestitorul se implică atât de tare în narațiune, încât se dedublează din creator în interpret și personaj în același timp. Dramatizându-și

https://biblioteca-digitala.ro

propria scenetă, creatorul devine regizor și actor al piesei pe care o pune în scenă. Florea Domide, povestitor din comuna Sanț, jud. Bistrița-Năsăud, este un asemenea caz. În momentul în care își începe povestirea cu Păcală, devine el însuși un Păcală, se confundă pur și simplu cu propriul personaj, intră în pielea acestuia cu o forță artistică fascinantă, ce oferă credibilitate publicului ascultător. Acest mod dramatic de a-și interpreta propriile scenarii ne relevă o capacitate interioară profundă a creatorului popular povestitor de snoave de a-și trăi propriile lui piese, pentru că el crede în ele, crede în eroul său și-l realizează cu foarte multă convingere. Sunt numeroase asemenea situații în procesul transmiterii orale a narațiunilor, când povestitorii populari se transpun adânc în conținutul narativ și trăiesc cu mare forță interioară anumite evenimente de viață.

Potrivit aceleiași strategii mentale compoziționale, în construcția personajului creatorul operează, în mod subconștient, contaminări și interferențe de motive narative care ilustrează alte situații asemănătoare cu faptul dat, prin similitudinea unor comportamente umane. În anumite variante din ciclul Păcală povestitorul creează un personaj nerod și neîndemânatic în îndeplinirea unor obligații matrimoniale, care seamănă foarte bine cu flăcăul cel prost, din snoavă, ce comite o serie de nerozii, aplicând incorect sfaturile mamei sale. Se produce astfel un transfer de fapte care sunt puse pe seama lui Păcală, realizându-se, în aceste situații, un personaj nerod, incoerent până la absurd, care contravine cu imaginea consacrată a lui Păcală, cel isteț și inteligent, care disimulează permanent prostia pentru a-și anihila adversarii. Se produce doar o suprapunere de nume și o contaminare cu prostul absolut din categoria tipologică a deficiențelor psihologice. Toate acestea sunt posibile datorită intenției creatorului popular de a-i mări eroului atractivitatea comică, de a-i spori efectele hilare și de a-l face și mai suculent pentru publicul ascultător. Această situație este, după opinia noastră, efectul unei supralicitări artistice, a dorinței exprese a povestitorului, în funcție de cerințele publicului său spectator, de a-i potența eroului dimensiunea comică. O asemenea șarjă artistică se produce și în nenumărate alte situații, atunci când povestitorul răspunde prin elaboratul său expectativei receptorului.

Acest Păcală a putut induce în eroare pe mulți folcloriști sau cărturari, care i-au sesizat, în mod eronat, o anumită imbecilitate a spiritului. El, în acest caz, este doar un personaj contrafăcut de către autorul anonim la solicitarea auditoriului său. În acest sens, vedem noi relația dintre povestitorul, emițător al mesajului de snoavă și publicul receptor, în spectacolul povestitului, auditoriul deturnând câteodată povestirea în sensul voit subiectiv, din dorința de a se amuza cât mai tare. Am asistat la asemenea situații, când diverși indivizi ce ascultau snoave îi solicitau povestitorului spunerea unor anumite variante pe care le considerau mai comice, mai suculente. Din acest punct de vedere se solicită de foarte multe ori snoave cu caracter licențios de către publicul spectator, existând chiar anumiți povestitori cunoscuți pentru talentul lor în spunerea unor atari narațiuni. Ele devin atractive prin efectele comice, prin părăsirea unor restricții de pudoare și rostirea directă a unor expresii comice fruste. De obicei, bărbații gustă un asemenea gen de narațiuni, femeile având o atitudine, uneori, de respingere a lor.

https://biblioteca-digitala.ro

Sunt povestitori care încearcă față de cercetătorul care-i anchetează un sentiment inițial de reținere în spunerea unor asemenea snoave. Cu timpul, datorită unei anumite strategii pe care trebuie s-o adopte folcloristul respectiv, acești povestitori se deschid sufletește, capătă încredere față de auditoriul lor cultivat și-și performează povestirile comice cu aceeași savoare cu care le rostesc în colectivitatea satului.

În cazul eroului comic Păcală, povestitorii își permit să construiască diverse situații ce se alipesc pe schema tradițională deja cunoscută și-i oferă acestuia șansa unei vitalități de nezdruncinat. Schema tradițională include majoritatea motivelor narative ce se referă la personajul în cauză. Prin alipirea unor noi motive narative ea se îmbogățește, evoluând.

În tipologia snoavei există unele personaje care suportă modificări interesante de la modelul clasic, tradițional la cel specific narațiunii comice contemporane. Personajul are, deci, o dinamică a sa interioară, creatorul anonim adaptându-și narațiunea în funcție de contextul de viață contemporană pe care dorește să-l surprindă. Un astfel de personaj este preotul rural, un tip social viu și mereu actual cu momentul povestirii, el supraviețuind alături de snoava populară tradițională. Dacă în trecut preotul își permitea să angajeze slugi pe baza unui contract feudal de muncă și să exploateze, deci, munca salariată, în epoca modernă preotul are un alt nivel de viață și de comportament. Preotul satelor noastre s-a modernizat, adaptându-se în timp proceselor firești de transformare a societății rurale.

În deplasările noastre în județul Bistrița-Năsăud (1986 și 1990) și în județul Alba (1993) ne-am adunat numeroase informații ce ne permit o analiză corectă a acestui tip de personaj din structura socială a satului actual. Unii preoți își manifestă din ce în ce mai puternic dorința de câștig și acea lipsă de considerație și omenie față de enoriașii cei săraci, împingând până la absurd acele trăsături negative de caracter care erau ilustrate în snoava clasică.

Am putea spune, fără nici un resentiment ori risc, că unii preoți comunali de după Revoluția din decembrie 1989 și-au redimensionat pretențiile față de credincioșii din parohia lor, adaptându-se într-un mod realist la standardele economiei de piață. Din această cauză, atunci când povestesc vreo snoavă având ca protagonist un preot, povestitorii actuali surprind, potrivit aceleiași strategii mentale compoziționale de care vorbeam, și asemenea aspecte ce țin de adaptarea unui tip de personaj la contextul de viață respectiv. Așa cum declară chiar unii informatori, tarifele la înmormântări au crescut substanțial, mulți dintre credincioși nepermițându-și să mai facă anumite parastase și pomeniri ale morților, din lipsă de fonduri. Aspectele acestea sunt de un realism crud, relevând cu pregnanță lipsa de omenie, de milă creștină a unor reprezentanți ai bisericii în condițiile de viață de la sat din ultimii ani. Când se referă la lăcomia unor preoți, unii povestitori ilustrează cu o narațiune comică concludentă acest defect uman, adaptând modelul clasic la contextul actual de viață. Potrivit acestei strategii, personajul capătă viabilitate și devine convingător pentru publicul spectator care-l asimilează în mod inevitabil cu corespondentul său din realitatea imediată. Prin arma râsului anumite defecte ale unor fețe bisericești sunt astfel accentuate și ridiculizate într-o colectivitate.

Un alt mod de manifestare a strategiei compoziționale a creatorului popular îl constituie înserarea în textura snoavei, ca și a basmului, a unor

https://biblioteca-digitala.ro

proverbe și zicale românești cu valoare culturală, în funcție de capacitatea aperceptivă a povestitorului. Acestea au valoare de generalizare, fiind însă preponderente în snoavă. De pildă, un creator popular asociază pe plan mental un defect psihologic cu o situație narativă ce-l concretizează, printr-o parabolă cu valoare exemplară. Și pentru ca situația să fie și mai sugestivă, inserează în textul snoavei și un proverb sau zicală care se potrivesc cel mai bine în situația dată. De pildă, în corpusul cercetat apar asemenea exprimări metaforice: „Secretul femeii îi secret și foaie verde lobodă, gura lumei îi slobodă" [5]; „Ulciorul nu merge de două ori la apă" [6]; „Cine fură azi un ou, mâine fură un bou" [7].

În corpusul mare al snoavei descoperim nenumărate exemple de proverbe și zicători ce se regăsesc și în colecția Iuliu A. Zanne: „Ce iese din pisică șoareci prinde"; „Lupul părul schimbă, da năravul ba"; „Boierul când îi e foame se plimbă, românul fluieră, iar țiganul cântă"; „Unde dai și unde crapă", sau „Dascăle pascăle, luat-ai pe behehe?"; „S-a-ntâlnit Tanda cu Manda"; „S-a găsit Șotcă cu Potcă"; „Te-am dus bou și-ai venit vacă"; „Norocu-i chior"; „Baba n-aude, da le potrivește"; „Trece ca țiganul prin rai"; „Boieru-i tot boier" etc.

Analizând structura formală a snoavei și respectiv lexicul, putem constata câteva trăsături pertinente.

În raport de basm, snoava renunță la formule inițiale și finale în categoria narativă respectivă, care nu-și mai pot găsi acum locul într-o narațiune concentrată.

Există și tipuri compoziționale de snoavă mai amplă, precum cel serial și ciclic, care mai păstrează aceste formule specifice basmului, ceea ce face evidentă înrudirea snoavei cu basmul.

Un motiv elocvent al păstrării acestor formule în textul snoavei îl constituie bagajul informațional al povestitorilor respectivi. Există, de pildă, povestitori de basme, care cunosc și snoave. Ei posedă mental structurile basmului, cărora le sunt tributari și în felul acesta nu pot ieși din tiparele narațiunii fantastice.

Vom ilustra câteva formule inițiale din snoavă, ce sunt foarte asemănătoare cu cele din basm: „A fost odată ca niciodată că de n-ar fi nu s-ar povesti; de când se potcovea purecile cu nouăzeci și nouă oca de fier cu un picior și zbura în cer de ne aducea povești; de când umbla calu de perete, mai mincinos cine nu crede" [8]; „Cică a fost odată, ca niciodată, cică de nu era, nu să povestea" [9]; „A fost un ficior de împărat" [10].

Aceste formule transpun universul narațiunii într-un spațiu atemporal, mirific, ce amintește de cel al reprezentărilor de basm.

În majoritatea snoavelor acțiunea debutează firesc, simplu, fără formule de introducere.

Există o fază de tranziție între narațiunile foarte apropiate ca structură de cea a basmului și snoavele sub forma obișnuită, care conțin unele

[5] N. Al. Leandru, *De-ale lui Păcală și Tândală*, București, (f.a.), pag. 18.
[6] „Bărăganul". Revistă pentru cultura sătenilor, București, II (1932), nr. 4, pag. 6.
[7] *Ibidem.*
[8] *Istoria lui Păcală*, în *Colecțiune de basme populare*, (f.a.), pag. 1.
[9] *Păcală și Tândală*, în „Șezătoarea". Revistă pentru literatură și tradițiuni populare, Fălticeni, III (1895), nr. 7, pag. 129.
[10] *Rața descoperitoare*, în Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică de...*, Tip. Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903, p. 1025.

https://biblioteca-digitala.ro

formule enunțiative ce plasează acțiunea într-un timp mult mai apropiat de momentul povestirii, acordându-i conotație realistă: „Era odată un om" [11]; „Cică, Păcală isprăvise mălaiu" [12]; „Amu, pe când Păcală nu era dascăl" [13].

Narațiunea se încheie în mod realist, de cele mai multe ori simplu, sau printr-o propoziție cu valoare concluzivă: „Iară Păcală s-a păcălit întâi pe el, și pe urmă a păcălit el pe alții" [14]; „Și spune povestea — cică ar fi rămas Păcală ca judecător în târgul acela" [15].

Uneori această concluzie este exprimată metaforic printr-un proverb: „Secretul femeii îi secret și foaie verde lobodă, gura lume-i slobodă" [16].

Există și unele formule finale în care povestitorul își exprimă detașarea lui față de faptele prezentate, având un profund caracter dubitativ: „Și eu încălicai pe o strună și vă spusei o minciună. Încălicai pe o poartă și v-o spusei toată" [17]; „Ș-apoi atâta, că s-a suit pe un cui și alta nu-i" [18]; „Unii povestesc c-avea o tinichea de coadă, iar alții că chiar l-au văzut cu coada între picioare" [19].

Snoava este o narațiune concentrată în care se adoptă o simplitate de exprimare ce-i conferă un aer de autenticitate. Textul ei reflectă fidel realități de viață cotidiană. Prin caracterul ei dramatic snoava conține dialogul, ca mod principal de expunere, personajele se conturează în funcție de tipul compozițional folosit de creator. În desfășurările narative mai dezvoltate, personajele capătă consistență caracterologică, se definesc pregnant, își pun în evidență calitățile, dar și defectele.

Fiind o categorie narativă supusă evoluției, limba snoavelor este inovată în raport de timp, de pregătirea culturală a povestitorilor și în special de realitățile sociale pe care le prezintă.

La finele acestui excurs în structura compozițională a snoavei populare, se cuvine să menționăm legătura acesteia cu alte specii narative, snoava aflându-se în zona de confluență între basm și legendă, fapt prezent în fenomenul oralității.

Am menționat mai sus diversele interferențe și contaminări petrecute în structura narativă a snoavei cu motive narative de basm. De asemenea, am semnalat și prezența unor formule introductive și finale, specifice basmului, în structura formală a snoavei.

Snoava se întâlnește și cu legenda istorică despre anumite personalități, care au rămas întipărite în conștiința povestitorilor. Este cazul unor motive narative care au circulat atât în snoavă cât și în legenda legată de Ștefan cel Mare și Cuza-Vodă [20].

[11] *Păcală*, în „I. Creangă". Revistă de limbă, literatură și artă populară, Bârlad. XI (1910), nr. 8, pag. 113.

[12] *Păcală la moară* (I. C. Măldărăscu), în „Revista poporului", București, 1988, nr. 10, pag. 319; republicată în „Luminatoriul". Organ pentru politică și literatură, Timișoara, X, (1889), nr. 42, pag. 2.

[13] *Diaconul păcălit* (N. A. Bogdan), în „Era Nouă", Iași, III (1891), nr. 94, pag. 4.

[14] *Păcală*, în „I. Creangă". XI (1910), nr. 8, pag. 113.

[15] *Păcolă judecător*, în „Calendarul Banatului", II, (1935), pag. 65.

[16] *Păcală — cloșcă sau secretul femeiei*, în N. Al. Leandru, *De-ale lui Păcală și Tândală*, pag. 18.

[17] *Păcală și Tândală*, în „Șezătoarea", III (1895), nr. 7, pag. 129.

[18] *Cu Petrea lu Păcală*, Arhiva I.E.F., informații 14 105 (Racșa — Satu-Mare).

[19] *Păcală popă*, în N. Al. Leandru, *De ale lui Păcală și Tândală*, pag. 15.

[20] Variantele cu *Tolpa Țiganul* din snoavă, privind figura lui Ștefan cel Mare din legenda istorică, și variantele cu *Sabia de lemn* din snoavă, ce apar și în legenda populară despre Cuza-Vodă.

https://biblioteca-digitala.ro

Snoava prezintă asemănări și cu o literatură paremiologică și, în acest sens, inserția în textele de snoavă a unor proverbe și zicale românești este concludentă, pledând pentru valoarea moralizatoare a celor două categorii folclorice.

Studiul textului de snoavă ne permite aderența cognitivă la matricea spiritualității populare românești. Snoava reprezintă o modalitate de reglare, la nivelul comunitarului rural, a unui echilibru moral și social adeseori primejduit. În sistemul normelor moralei tradiționale, îndătinate, snoava constituie un factor de reașezare a individului și a colectivității la cerințele eticii perene.

Vom încheia studiul de față printr-un citat de referință dintr-o lucrare a Ecaterinei Mihăilă privind studierea textului poetic: „Teoria Textului are toate șansele de a deveni o disciplină atotcuprinzătoare, care să arate cum Structura Lumii se oglindește în Text și cum Textul însuși devine o Lume Posibilă, o lume filtrată prin rațiune, norme și valori, dar și o lume visată și dorită, ca proiecție poetică imaginară" [21].

Contributions à l'étude de la structure compositionnelle de la facétie populaire roumaine

(Résumé)

L'auteur propose dans cette démarche la présentation de quelques considérations sur la structure de la facétie populaire roumaine.

Cette composition se réfère à la structure narrative de profondeur de la facétie, à la structure de surface, soit la dimension du point de vue de la forme du texte, respectivement le lexique et finalement à la structure du personnage.

La structure de profondeur suppose la comprehension d'un processus de la mentalité qui a généré à la longue le texte littéraire.

À présent, on remarque un processus de renoncement aux formes larges narratives. La narration a évolué sous formes plus concentrées, conforme au goût du public: la facétie, la blague et l'anecdote. Il y a quelques types de composition de la narration, qui évoluent commençant des plus simples formes jusqu'à plus développées.

Le plus simple type est celui qui suit l'action d'un seul personnage, dans lequel le dialogue est prédominant.

Un autre type est constitué par deux action, c'est-à-dire deux moments narratifs.

Le type à structure la plus proche de celle de la conte est celui cyclique, qui inclue les aventures du heros comique Păcală.

L'auteur analyse la stratégie mentale du créateur par laquelle il adapte la narration en corrélation avec les aspects négatifs de la réalité et avec le contexte narratif.

Dans le final de l'étude la structure formelle de la facétie, respectivement le lexique sont analysés, en relèvant quelques formules du texte.

[21] Ecaterina Mihăilă, *Textul poetic. Perspectivă teoretică și modele generative*, București, Editura Eminescu, 1995, coperta a IV-a.

https://biblioteca-digitala.ro

CÂNTECUL RITUAL-CEREMONIAL NUPȚIAL AL BRADULUI*

ION T. ALEXANDRU

În afara cântecelor lirice rituale de despărțire, care dețin ponderea în cadrul ceremonialului nupțial românesc („cântecul miresei" și „cântecul mirelui"), repertoriul cântecelor performate de către diferitele secvențe ale ceremonialului respectiv poate fi întregit de alte câteva — atestate numai în anumite zone folclorice — , tipuri de cântece cu un caracter mai mult sau mai puțin ritual sau ceremonial.

Dacă demersurile postnupțiale anterioare s-au ocupat în primul rând sau chiar exclusiv de categoria cântecelor lirice rituale de despărțire dezvoltate de nunta românească [1], încercarea noastră este de a întregi imaginea repertorială și a celorlalte cântece de nuntă reprezentative, abordate din aceeași perspectivă literară, tematico-motivică, dar și stilistică. Există, astfel, producții folclorice literare cântate specifice într-o măsură mai redusă anumitor secvențe rituale nupțiale și identificate numai în anumite provincii, zone și chiar microzone etnografice ale țării.

Printre acestea există și așa-numitul „cântec al bradului", atestat parțial în câteva localități din sudul țării, respectiv din Oltenia, Muntenia și Dobrogea. Așadar, „bradul" — ca obiect ideografic nupțial — se bucură, în cadrul unui model reconstituit de structură secvențială a suitei ceremoniale a nunții românești, nu numai de „oratia bradului" [2], specifică zonei folclorice a Olteniei subcarpatice vâlcene, și de o „horă a bradului" (în general asimilată „horei mari", „hora miresei", „nuneasca" etc., cf. textele-informații din Arhiva I.E.F. culese din zonele mai sus menționate), ci și de un „cântec al bradului". Tocmai această realitate folclorică, ritual-ceremonială nupțială, vom încerca s-o acreditâm la nivel literar, respectiv tematico-motivic și stilistic, bizuindu-ne atât pe tipologia motivică a respectivului cântec de nuntă, cât și pe informațiile în legătură cu „bradul", tezaurizate în Arhiva I.E.F.

„Bradul" nunților din Oltenia, Muntenia și Dobrogea este echivalent — ca obiect al limbajului ideografic nupțial — cu „steagul" din Transilvania, Banat și chiar parțial din Oltenia sud-vestică (Mehedinți). Mai mult, se pot depista similitudini și chiar identități de ordin semantic mai profunde decât

* Formă abreviată a capitolului omonim din lucrarea consacrată *Poeziei ceremonialului nupțial românesc — studiu tematico-motivico-stilistic*, ms. în B.I.E.F., 1995.

[1] Vezi, în acest sens, ultimul studiu publicat despre *Poezia populară de nuntă*, semnat de Ion Șeuleanu, București, Editura Minerva, seria „Universitas", 1985, cap. *Cântecul liric ritual*, p. 95—130.

[2] Cf. Mihai Pop — Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 180; Ion T. Alexandru, *Oratia bradului*, în vol. *„Toamna". Tradiții și obiceiuri*, București, Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor, 1991, p. 16—25.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 149—154

https://biblioteca-digitala.ro

la prima vedere, dincolo de simpla prezență în cadrul ceremonialului nupțial. Astfel, „steagul" nupțial transilvănean nu poate fi considerat doar simplu „însemn distinctiv național" [3], cum a fost socotit cel mai adesea, practica confecționării și împodobirii sale atestând — ca și în cazul „bradului" și „pomului verde" munteano-moldovean — semnificații mult mai adânci din punct de vedere etnologic.

După cum la prăjina de care se prind batiste colorate — în cazul „steagului" — se mai agață și flori, cel mai frecvent de brebenoc, colaci și chiar spice de grâu din cununa („buzduganul") de la sfârșitul secerișului, toate acestea trimițându-ne la o posibilă legătură între fertilitatea ogoarelor și aceea biologic-umană, prin căsătorie, ceremonializată prin nuntă, tot astfel „bradul" din fruntea alaiului nupțial — împodobit fie la mire, fie la mireasă acasă, dus la aceasta din urmă când se spune „oratia bradului", scos în „hora mare" („hora bradului", „hora miresei"), jucat și apoi fixat la unul din stâlpii porții, pe o prăjină de la răsăritul casei sau în vârful acesteia — poate fi interpretat, într-un limbaj ideografico-simbolic, drept simbolul vieții, al perpetuării biologice, al tinereții eterne, ținându-se cont și de cromatica sa simbolică prin excelență. Conotația „agrară" a „bradului" poate fi și ea decelată din faptul că este împodobit — ca și „steagul" — nu numai cu hârtii, panglici sau batiste colorate, ci și cu colaci sau fructe (măr, gutuie), prinse de obicei în vârful retezat și ascuțit al acestuia.

Prof. Gh. Vrabie se întreba dacă nu cumva ar fi chiar și o reminiscență dintr-o „venerație a arborelui «sacru»" „petrecerea brazilor" din Vrancea, unde se ridică brad atât la casa mirelui cât și la aceea a miresei [4].

În orice caz, practica confecționării și împodobirii „bradului" nupțial — ca și a altor „semne", „însemne figurative" sau „însemnături", cum foarte plastic și sugestiv li se spune în unele informații sau texte populare referitoare la aceste obiecte recurente în discursurile ideografice ceremoniale de nuntă sau, în genere, „de trecere" (A. van Gennep) — constituie o supraviețuire rituală a unei mentalități, respectiv a unei gândiri arhaice tradiționale îndătinate până în contemporaneitatea ritual-ceremonială. De asemenea, practicile respective și poziția centrală a acestui obiect ideografic în cadrul ceremonialului nupțial au generat diverse prilejuri folclorice, contexte sau secvențe ritual-ceremoniale integratoare de producții populare („cântecul bradului", „oratia ~", „hora ~").

Toate acestea nu pot fi socotite însă doar simple „acte ce satisfac gustul maselor înclinate către spectacol" [5], deci ocazii de divertisment popular, căci prin sincretismul „textelor" lor (în sensul cel mai general, semiotic) — între care evidențiem pe cel verbal (literar) — contribuie atât la decodarea cât și la perpetuarea unor sensuri adânci, chiar și atunci când practicile rituale ca atare — generatoare de texte folclorice — încep să sufere în contemporaneitate un vizibil proces de eroziune, inclusiv semantică.

Așa se întâmplă, îndeosebi în zilele noastre, de exemplu, cu „bradul" procurat deja de la oraș și numai finisat apoi în ceea ce privește împodobi-

[3] Cf. Gh. Vrabie, *Retorica folclorului (Poezia)*, București, Editura Minerva, seria „Universitas", 1978, p. 248.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

rea rituală într-una din secvențele incipiente ale ceremonialului nupțial, în timp ce „cântecul bradului" narează încă în versuri tot procesul tăierii, aducerii și gătirii acestui arbore devenit astfel și ritual nupțial. Similar se petrec lucrurile cu „cununa" la mireasă în Transilvania, confecționată tot mai puțin în actualitate din flori naturale, culese chiar de mireasă și de fete, în schimb tot mai mult procurată de-a gata tot de la oraș, pe când „cântecul cununii" (la mireasă) continuă să ne relateze încă acțiunea rituală tradițională de culegere a florilor (de brebenoc sau de sasău mai ales) și de împletire a lor în cununa-ornament pentru mireasă de către chiar aceasta și grupul de fete tovarășe ale vieții premaritale.

Secvența ceremonial-rituală integratoare a împodobirii bradului și a cântecului ritual nupțial aferent poartă, în general, denumirea arborelui respectiv („brad", „la brad" etc.), iar petrecerea sau ospățul ocazionat cu acest prilej — îndeosebi vineri sau, mai ales, sâmbătă seara la casa mirelui[6] — „fedeleș". Așadar, prin poziția sa cronologică între primele secvențe principale ale ceremonialului nupțial propriu-zis — respectiv a doua, după chemarea la nuntă — , ospățul „fedeleșului" de sâmbătă seara îndeosebi, cu puțini invitați, atât la mire cât și uneori la mireasă, în primul rând al tinerilor (flăcăi și fete), fără o turnură ceremonială specială, constituie, în fapt, „despărțirea mirelui și a miresei de tineri, deci, în cadrul ritului de trecere, unul din actele primei secvențe" [7]. Se poate afirma că acest moment sau această secvență integratoare a pregătirii „bradului" sau „steagului" nupțial de către mire, împreună cu flăcăii și fetele grupului său premarital, respectiv a confecționării „cununei" — de către mireasă împreună cu fetele de care urmează să se despartă — , reprezintă o ultimă verigă de joncțiune între „obiceiurile în legătură cu trecerea la starea de flăcău de însurat sau fată de măritat", deci riturile premaritale, și „obiceiurile în legătură cu nunta" [8], așadar riturile nupțiale propriu-zise.

Dacă tipul dobrogean al „cântecului bradului" este considerat, în general, drept acela care păstrează cel mai bine o anume tematică specifică [9], este interesant și revelator de văzut contextul performator, cu actanții adecvați și localizările spațiotemporale ale acestui cântec ritual nupțial așa cum sunt consemnate în textele-informații culese chiar din zona folclorică respectivă, îndeosebi din județul Tulcea: „Sâmbătă seara este *Bradul*. Bradul se face la mire. În unele sate îl duce la mireasă kum e Kartalu, Nistorești, duce Bradu la mireasă sânbătă ziua. La noi, îl duce kân' pleakă s-aducă mireasa. Kân îl aduce la mireasă îl ẓoakă. Stolniku mai de aproape a gineriki îl ẓoakă. Kântă lăutaru „kânteku bradului" (de v-o doi ani nu s'a adus brad și nu s'a făkut), ẓoakă hore la brad. Bradul îl ține la streașina kasei, apoi îl duce ku mirele și-l pune la streașină. Din el face furkă de tors mireasă" [10].

[6] Cf. Gh. Fira, *Nunta în județul Vâlcea*. Cu raport-prefață de Constantin Brăiloiu, București, Cultura Națională, 1928, p. 17 (Academia Română, „Din viața poporului român", XXXVII).

[7] Cf. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, C.C.E.S., Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 143.

[8] *I idem*, p. 134; 137.

[9] Vezi Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, „Momente și sinteze", 1981, p. 438.

[10] A.I.E.F., i.7894, inf. Ovidiu Munteanu, Casimcea, jud. Tulcea, culeg. Tatiana Gălușcă, 25.IV.1960.

https://biblioteca-digitala.ro

În același timp, din aceeași zonă folclorică a Dobrogei (jud. Constanța) — pentru care este recunoscută specificitatea tematică, dar și motivică și stilistică a „cântecului bradului" — , deținem și o informație, mai apropiată de zilele noastre, în legătură cu contaminarea motivică și chiar substituirea cântecului ritual nupțial în discuție cu altul, respectiv cu „cântecul miresei", cel mai frecvent și mai bogat motivic — de fapt — dintre toate cântecele ceremonialului nupțial și, ca atare, cel mai extrapolator pe parcursul întregii nunți:

„Bradul nunții e împodobit cu hârtii colorate și dus de un flăcău prieten al mirelui care se numește « deverigă ». El pe lângă brad poartă și o ploscă cu vin din care servește pe cine vrea el. Lăutarii cântă « Taci, mireasă, nu mai plânge »" [11].

Totuși, din microzona tulceană a Dobrogei a fost culeasă una dintre cele mai reprezentative variante ale „cântecului bradului" nupțial, în care sunt ocurente motivele cele mai specifice pentru fizionomia tematică și stilistică a cântecului respectiv: „Hai, bradule, hai, / Hai, c-am să te tai, / C-o bardă tăioasă, / C-o fată frumoasă, / C-un topor frumos, / C-un flăcău frumos. / Pe la miez de noapte / Ce frunză se bate? / Frunza fagului / Și cu-a bradului. / Hai, bradule, hai, / Din tulpina ta / Rame se lucrează, / Uși de altare, / Rame de icoane. / Hai, bradule, hai, / Nunta să-mi cinstești / Și s-o-nveselești" [12].

De asemenea, într-o variantă muntenească din zona Teleormanului putem identifica și alte motive specifice pentru același cântec în sensul evocării aspectului etnografic al împodobirii arborelui atât de caracteristice ținuturilor montan-silvestre, dar și în acela al accentuării calității sale de „martor" și protector sacru („sfânt") al celor doi actanți nupțiali principali (mirele și mireasa) și, implicit, al viitoarei familii abia întemeiate și ceremonializată prin nuntă: „Bradule frumos și sfânt, / Ca nimenea pe pământ, / Te-adusei de sus din munte, / Bradule, cu frunze multe, / Te-adusei, te-mpodobii, / Martor la nuntă să-mi fii / Și multă grijă să-mi ții, / Cât oi sta (fi) printre cei vii. / Să-mi porți grijă de bărbat / Să n-ajung văduvă-n sat; / Să-mi porți grijă de copii / Și viața să ne-o mângâi" [13].

Ca și în varianta tipic dobrogeană, și aici apare procedeul stilistic al personificării, prin care — de fapt — arborele ritual nupțial, în ipostază sacralizată, este personificat, ceea ce determină un monolog liric cu propensiuni spre dialog, substituit însă prin refren („Hai, bradule, hai") sau prin rugi fierbinți exprimate la modul subjonctiv-imperativ („*Să*-mi porți grijă de copii / ... *să* ..."), cuplat cu dativul etic („-mi") al participării.

Un alt tip al „cântecului bradului" nupțial, atestat nu numai în Dobrogea ci și într-o microzonă a estului Munteniei (Buzău) și chiar cu extensiune în sudul Moldovei (Galați), este cel a cărui fabulație se constituie din disputa dialogată („sfada") dintre tei și brad, transferată din colinda cu aceeași

[11] A.I.E.F., i. 24.879, inf. Nedelcu Nicolae, Cartal (Vulturu), jud. Constanța, culeg. Emanuela Balaci, 17.IV.1961.

[12] C. Brăiloiu — Emilia Comișel — Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *Folclor din Dobrogea*, București, Editura Minerva, 1978, p. 180, Casimcea, jud. Tulcea

[13] Gh. I. Neagu, *Folclor din Câmpia Dunării*, în vol. *Folclor din Oltenia și Muntenia*, IV, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 26—27, Crângeni, jud. Teleorman.

https://biblioteca-digitala.ro

temă și adaptată noului mesaj folcloric, ritual nupțial: „*ăi*, Pe la miez de noapte, / *ăi*, Ce frunză se bate? / *m*, Frunzulița teiului / Și cu-a bradului" [14].

Dialogul versificat, epico-liric, dintre cei doi arbori urmărește, de fapt, să sublinieze — la nivel retoric — tocmai superioritatea și consacrarea ritual-nupțială a bradului în comparație cu alte esențe dendrologice: „Teiul se sfădea, / Din gură-mi grăia: / — Taci, bradule, taci, / Rea inimă-mi faci! / Tu ești brad frumos, / Verde și umbros, / Dar fără folos, / N-ai nici-un (folos) miros! / Brad se necăjea, / Astfel că-mi grăia: / — Taci, teiule, taci, / Rea inimă-mi faci! / Zici că ai miros, / Dar fără folos, / Căci podoaba-ți verde / Iarna ți se pierde!" [15].

În varianta sud-moldovenească prin extrapolare semantică și, implicit, conotativ-poetică, funcția rituală a bradului în contextul ceremonialului nupțial este preluată de „codrul" însuși într-un motiv recurent în cadrul liricii noastre orale, însă adaptat prin ritualizare: „Geme codrul, geme, / Geme că i-i rău, / Că-l plouă mereu; / Îl plouă de-l varsă, / Codrului nu-i pasă; / Sus i-i frunza deasă, / Jos i-i umbra groasă, / De flăcăi aleasă" [16].

În Oltenia, subcarpatică îndeosebi (zonele Vâlcei și Gorjului), este atestat atât obiceiul împodobirii bradului nupțial cât și cântecul ritual însoțitor, sub forma însă a unui tip care este, de fapt, „cântecul miresei" adaptat secvenței ritual-ceremoniale respective prin câteva versuri evocatoare ale acesteia.

Există informații și texte culese din toate microzonele (județele) oltenești care vorbesc despre acest tip de „cântec al bradului", cu excepția Mehedințiului, așadar a Olteniei sud-vestice, unde — în schimb — apare „steagul" nupțial, ca influență a Banatului limitrof și a Transilvaniei, pentru care acest obiect ideografic ritual este considerat specific: „*Steagul* e gătit cu o basma roșie și un tulpan alb, cu flori de hârtie și beteală, un fel de muzicuțe de foiță roșu, galben și albastru" [17].

Materialele informative și cele poetice — inserții adeseori în corpul primelor — , originare din celelalte microzone ale Olteniei folclorice, ca și colecțiile contemporane cuprinzând și texte poetice nupțiale culese din aceleași ținuturi, nu fac decât să îmbogățească și să diversifice paleta ipostazelor motivice ale variantelor de „cântec al miresei" devenite — prin adaptare secvențial-rituală — variante de „cântec al bradului". Spre ilustrare semnificativă oferim doar câteva texte informativ-poetice excerptate îndeosebi dintre cele tezaurizate în bogatele colecții ale Arhivei I.E.F., unele datând și din perioada interbelică: „Sâmbătă: Cântecul « Kum să-nvălește mireasa »: « Săriți fetelor la brad / Să-l împodobiți cu drag » și p-ormă-s vorbili de la mireasă" [18]; „Foaie verde de trei flori, / Veniți frați, veniți surori / Toate cu chite de flori / Să facem ăl brad de flori" [19]; „Ce se face după ce gătește

[14] Elisabeta Moldoveanu-Nestor, *Folclor muzical din Buzău*, București, Editura Muzicală, 1972, p. 16, Buda — Buzău, A.I.E.F., mg. 3813 v/i.

[15] D. Galaxu, *Din tradiția populară a Dobrogei*, Culegere de folclor literar-muzical, Constanța, 1974, p. 256, Fântânele — Cogealac, jud. Constanța.

[16] „Ion Creangă", an. I (1908), nr. 1 (aug.), p. 22, Meria — Berești, jud. Galați.

[17] A.I.E.F., i. 10144, Fișă de observație directă la o nuntă din Isverna, jud. Mehedinți, culeg. Emilia Comișel, 8.IX.1950.

[18] A.I.E.F., i. 12.282, Repertoriu de nuntă, cules de Emilia Comișel de la inf. Stan Gruia, Poiana Mare, jud. Dolj, 22.V.1950.

[19] I. Meițoiu, *Spectacolul nunților*, București, 1969, p. 511, Fiățila — Bulzești, jud. Dolj.

https://biblioteca-digitala.ro

bradul? După ce termină gătitul bradului, jasă-n bătătura kasii și žuakă, kântă lăutarii" [20]; „« Cântecul bradului » (duminică dimineață la mireasă): « Veniți frați, veniți surori / Să facem bradul cu flori »" [21].

Chiar și dintr-o microzonă olteană de câmpie, precum cea a Romanațiului, există atestări — fapt mai rar consemnat în colecțiile și monografiile nupțiale tradiționale și contemporane — ale „bradului miresei" și ale cântecului ritual aferent: „« Cântecul bradului », cu vorbe. Mireasa îl stropește de 3 ori cu vin, îl întoarce cu vârful și-l dă de 3 ori în grindă, îl scoate afară și cântăm *hora*. Apoi bradu e legat la poartă și stă până pleacă la cununie" [22].

Așadar, pentru toate zonele folclorice sudice ale țării „cântecul bradului" reprezintă un important cântec ritual nupțial dedicat unui „obiect ideografic", însă cu frecvente semnificații simbolice, revelatoare pentru întregul ceremonial al nunții tradiționale din această parte a teritoriului național.

La chanson rituelle-cérémoniale nuptiale „du sapin"

(Résumé)

Cette étude représente une variante abrégée du chapitre homonyme de notre ouvrage consacré à la *Poésie du cérémonial nuptial roumain-étude de thèmes, de motifs et de styles*, effectué dans le plan de recherche scientifique de l'Institut d'Ethnographie et de Folklore de l'Académie Roumaine.

L'étude vient de remplir un vide dans la recherche spécialisée car, jusqu'à ce moment, dans la bibliographie de ce texte oral poétique on n'en connaissait pas de références monographiques ou partielles dédiées à ce type. Après avoir relevé les contextes des séquences intégrantes spécifiques, qui déterminent en fait le trait distinctif de la „ritualité" et de la „nuptialité" de ce type, notre étude continue par un essai d'éclaircir la terminologie et la typologie folklorique de la *Chanson du sapin*, en insistant simultanément tant sur la fonctionnalité que sur la sémantique et la stylistique des variantes folkloriques littéraires plus représentatives.

Ainsi donc nous avons cru pouvoir démontrer que la „Chanson du sapin" représente un type de chanson rituelle important dans l'organisation de l'ample cérémonial nuptial dans le sud de notre pays qui, soutenu par un texte littéraire folklorique, peut représenter un rite d'intégration et de renforcement de deux familles apparentées par l'intermédiaire d'une famille nouvelle, à peine constituée et institutionnalisée.

[20] A.I.E.F., i. 2597, Interogatoriu de nuntă, inf. Elisabeta Ciobotea, Stolojani — Turceni, jud. Gorj, culeg. Emilia Comișel, 12.XII.1959.

[21] A.I.E.F., i. 20.546, Repertoriu de nuntă, inf. orch. Ionel Mihu, Pești, jud. Gorj, culeg. B. Marcu, 19.VIII.1956.

[22] A.I.E.F., i. 6496, *Nuntă*, inf. Tudora Tudorașcu-Cumpănașu, Dobrosloveni, jud. Olt, 6.I.1935.

https://biblioteca-digitala.ro

IMAGINEA TURCILOR ÎN POEZIA POPULARĂ NARATIVĂ

CORNELIA CĂLIN-BODEA

Analiza documentelor și evenimentelor istorice a dovedit că autoritatea otomană nu a distrus individualitatea Țărilor Române *(Maxim*, 1993, 111—240); aceasta a fost respectată, chiar și atunci când s-a mărit controlul asupra fiecărui principat în parte. Manifestările românești nu au fost zăgăzuite, legăturile dintre statele românești s-au menținut, dacă nu s-au intensificat, toate acestea au avut consecințe pozitive asupra spiritului românesc, mărind gradul de pregătire a sentimentului și conceptului de „națiune română", chiar dacă la început aceasta a fost la scară redusă. Trebuie să menționăm că domnitorul moldovean și savantul de talie europeană Dimitrie Cantemir și-a desăvârșit pregătirea la Constantinopol, iar domnii fanarioți au intrat în galeria figurilor luminate ale epocii. Ei au constituit un exemplu pe linia desăvârșirii intelectuale și, alături de personalități intelectuale românești, au conectat spiritul românesc la valorile europene.

După Dimitrie Cantemir în Moldova și Constantin Brâncoveanu în Țara Românească, Poarta Otomană a luat măsuri de înlocuire a domniilor pământene, fără a decide transformarea în pașalâc a statelor românești, a fost respectat spiritul românesc în multidimensionalitatea sa, multiinstituțional, economic și social; în fața agresivității Rusiei sau Imperiului habsburgic, dominația otomană a reprezentat, de multe ori, un scut în menținerea individualității latine a românilor, a recunoscut și respectat religia ortodoxă *(Maxim*, 1993, 153).

Dacă Dunărea a constituit un obstacol greu de trecut pentru otomani, „mai ales pentru o mare armată" *(Maxim*, 1983, 889), devenind un *hotar politic*, care a despărțit teritoriile românești de „împărăție", ele păstrându-și într-un fel suveranitatea, ea a constituit în același timp, *o punte de trecere* între cei care mențineau relații economice, politice și sociale cu Poarta, cei care mergeau la „împărăție" și se întorceau „acasă" cu multe elemente înnoitoare ale vremii.

Am afirmat în capitolul precedent că cele patru categorii folclorice literare cu tematică istorică, care formează obiectul cercetării de față *eposul eroic, balada familială, „cântecul istoric", legenda locală* (istorică, geografică) denominează narațiuni considerate a fi adevărate, (eposul eroic are și unele elemente de miraculos), narează evenimente petrecute într-un „timp istoric", au funcție de informare și educativ-morală; ele reflectă o identitate etnică

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 155—174

https://biblioteca-digitala.ro

și oferă coerență grupului care le vehiculează, au forme de exprimare specifică [1].

Așadar, nu putem înțelege acțiunile eroilor epicii populare din ciclurile tematice „dunărene", dacă nu cunoaștem semnificația și importanța Dunării în sistemul nostru de credințe, în conștiința mitică a poporului român.

După cum știm, eroii epici români au reacționat diferit în contact cu puterea otomană, în funcție de mentalitățile și interesele etapei istorice respective. Astfel, există un folclor dedicat luptei antiotomane, cunoscut și apreciat ca atare în folcloristica românească, dar și un folclor specific zonei de interferență cu Imperiul otoman, eposul eroic dunărean și balada locală dunăreană ocupând un loc aparte în acest sens.

Cercetătorul Gheorghe Vrabie remarcă, pe drept cuvânt, că „din aceste relatări reținem faptul că nu poate fi vorba în epica sud-dunăreană de motive și conflicte în genul baladelor române din ciclul antiotoman. Înșiși eroii, uneori asemănători ca nume, sunt departe de a apărea caracterizați moral și fizic ca acei ai cântăreților noștri. *Novăcești*, ca și *Badiul, Ilincuța Șandrului* și *Chira Chiralina*, sunt exemplare unice în eposul nostru. Care să fie cauza? Cum putem explica un proces aparent surprinzător?" *(Vrabie*, 1983, 260). Domnia sa consideră că starea bună materială și dezvoltarea economică a Țărilor Române, înflorirea unor porturi dunărene, au fost motive suficiente pentru a diminua contradicțiile existente și au dus la „înflorirea unui epos caracteristic". În fine, „faptul că cele mai multe și mai frumoase balade s-au născut și au crescut în popor a făcut ca ele să ia anumite contururi artistice, în funcție de tradiția nord-dunăreană" *(Vrabie*, 1983, 261).

★

În mitologia populară românească *apa* a fost considerată „o substanță cosmică primordială", care precede orice creație (pământul însuși s-a născut din apă), cu virtuți și semnificații benefice și malefice, cu valențe miraculoase, mirifice, dar și terifiante *(Gorovei*, 1915, 7—11; *Pamfile*, 1916, 280—

[1] Menționăm că am utilizat, în analiza noastră, texte folclorice autentice, care exclud creația cărturărească și de autor, și care sunt considerate modele de tip specific, așa cum au fost catalogate de folcloriștii Al. I. Amzulescu, pentru cântecul epic românesc, și Tony Brill, pentru legenda populară românească; în ceea ce privește „cântecul povestitor cu tematică istorică", care denumește „cântecul istoric", precizăm următoarele: stadiul actual al cercetării „cântecului istoric", nu a pus încă în valoare o definiție certă a categoriei; caracterul uneori, ambiguu, liric și epic, al „cântecului istoric", a pus în cumpănă apartenența sa la genul epic sau liric și a îngreunat, desigur, definirea și circumscrierea lui ca specie folclorică aparte; am folosit, totuși, sintagma „cântec istoric", în accepția dată de Ion Mușlea, care îl definește ca „reprezentând acele cântece în care miezul — uneori doar motivul inițial — îl formează fapte istorice, dar în care eroii sunt evocați de cele mai multe ori în mod liric" *(Istoria lit.*, 1970, 163). Referindu-se, și el, la „cântecul istoric", Tache Papahagi consideră că avem a face cu „o lirică etnoistorică" și că ea „trebuie să oglindească etnicitate și fapte, ca și persoane oficiale" *(Papahagi*, 1967, 227). Celelalte categorii narative populare, care au referent o întâmplare reală sau presupusă a fi reală, „jurnalul oral" și „memoratul", nu conțin date despre perioada otomană, dat fiind originea lor recentă și formele de manifestare în contemporaneitate. *Legendele*, în schimb, în special cele *istorice*, deși sunt plasate într-o perioadă nu prea îndepărtată, sunt seculare și conținutul lor este legat de evenimente și eroi din vechime, nelegate de sacru. *Basmul*, care este o ficțiune, a cărei acțiune se desfășoară într-un timp neprecizat, este mai departe de istorie și mai apropiat de sacru. Personajele basmelor sunt miraculoase, mai rar omenești sau animaliere. Identificarea elementului otoman în basm este aproape imposibilă.

https://biblioteca-digitala.ro

283; *Apa în obiceiuri*, 1972, 242; *Simionescu*, 1973, 466; *Călin-Bodea*, 1995, 44—45).

Apa Dunării, Dunărea, cu simbolismul ei, ocupă un loc aparte în acest univers acvatic original: Dunărea este un fluviu sacru, dătător de viață și putere, apa Dunării este purificatoare și protectoare pentru cei care intră în atingere cu ea. Istrul (Dunărea) a fost amintit din vremuri îndepărtate din literatura greco-latină: Samonicus, scriitor roman, cu un secol posterior lui Traian, spunea că în limba tracă *Dunăre* înseamnă „purtător de nori". După Aufidius Modestus, scriitor din secolul al II-lea, la daci și la geți, apa fluviului era însuflețită și înfricoșătoare, „purtătorul de nori", cum era numit Istrul, pedepsea pe cei răi. Românul zice și azi „bată-te Dunărea!" *(Hasdeu*, 1873, 303—307). Hiperboreii, adică tracii care locuiau la Cataractele Dunării, trimiteau daruri în fiecare an lui Apollo din Delos *(Papadopol-Calimah*, 1866, 324). După Sofocles, vestitul tragedian grec, apa Istrului, ca și apa lui Fasis, era expiatorie, adică „curățitoare de păcate" *(Papadopol-Calimah*, 1866, 327). Dionisie Periegetu, geograf din secolul I, numește Istrul, *sacru*, iar Eustatie, Arhiepiscopul Thesalonicului scrie în comentariile sale că Istrul era *sfânt, drept* și *norocos (Papadopol-Calimah*, 1866, 337).

Caracterul sacru de fluviu protector poate fi decodificat în cultura noastră populară, cu precădere în textul literar epic dunărean, unde evenimentele istorice referitoare la turci sunt mitizate; acestea, privite dintr-o perspectivă nouă, demonstrează și o altă latură reală a relațiilor turco-române, care nu sunt relații între oprimatori și oprimați, ci de ocupanți vremelnici și răzvrătiți, în care ambele forțe se recunosc și se respectă reciproc *(Călin*, 1992, 74). Menționăm că nu am luat în discuție variantele cunoscute din ciclul Novăceștilor, care, după părerea noastră, nu aparțin spiritualității românești prin geneză; ele aparțin cu precădere universului etnic sud-dunărean, de unde au fost transmise și apoi receptate și în spațiul de nord al Dunării *(Iorga*, 1926, 25—45; *Fochi*, 1984, 5; *Amzulescu*, 1964, 42).

A. Cântecul epic dunărean se încadrează, după părerea cercetătoarei Sabina Ispas, în sistemul de narațiuni în versuri ale epocii cavalerești medievale, care exprimă lupta între vasali și seniori *(Ispas*, 1995, 71). Gheorghe I. Brătianu consideră că la baza vechilor cântece medievale de „gesta", *Chanson de Roland, El Cid*, au existat eroi adevărați, „campioni ai creștinătății în lupta împotriva islamului, care se ducea atunci cu aceeași vigoare, la ambele capete ale Mediteranei" *(Brătianu*, 1980, 30—48).

Distingem, după părerea noastră, în cadrul eposului eroic dunărean trei categorii de relații:

1. Respectul față de dușmanul viteaz: luptătorului luat prizonier i se acordă libertatea și viața.

2. Răsplata pentru vitejie: eroul se însoară cu „fata cadiului" sau a „împăratului turcesc".

3. Recunoașterea calităților de cinste, hărnicie, și corectitudine ale eroului învins și supus *(Călin*, 1992, 74).

În cântecele epice *Stănislav* și *Válcan* [2], cei doi voinici, „luptători antiotomani" sunt trădați de slugile viclene și predați turcilor. Aceștia „nu voiau

[2] Cântecele sunt încadrate în *Catalogul subiectelor narative și al variantelor* la nr. 41 (51) cu titlul generic *Tănislav (Amzulescu*, 1981, 90—92), cu o răspândire considerabilă în zonele Brăila, Galați, Dolj, Teleorman, Olt.

https://biblioteca-digitala.ro

să-i spânzure", nici „să-i taie în săbii", ci să-i arunce în Dunăre, cu o piatră legată de gât. Piatra „cinci sute de chile avea... / Și de gât că i-o lega, / Brânci în Dunăre că-i da". Stănislav, însă, se salvează „înotând ca un pește / Fiincă Dunărea-l cunoaște" *(Teodorescu,* 1885, 561), sau este salvat în chip miraculos de un „...rac ce mi-ș venea, / Cu ghiara de șapte oca / Și de-o nare mi-l lua, / 'N fața apii că ieșa / 'Nnota ca un păstrăghior / Cu pietricica după el" *(Amzulescu,* 1981, 380). Celălalt, Vâlcan, este salvat de o „fată smedioară / Cu cosița gălbioară" *(Teodorescu,* 1885, 547). Impresionați de miraculosul acestor întâmplări, care plasau pe eroii amintiți în preajma marilor eroi ai eposului oriental, turcii le acordă viața și libertatea, iar slugile trădătoare sunt pedepsite, căci :„Turcu-i rău, că e păgân [3] / Dar nu-și vinde pe stăpân. / Scris în cartea lui a stat / Că e faptă cu păcat / Să vinzi om nevinovat" *(Teodorescu,* 1885, 669). Desigur, putem aprecia că episodul acesta poate fi asimilat unei probe, pe care cei doi viteji o trec, *proba apei*, și poate fi interpretată ca o practică juridică (populară) *ordalică*, care dădea șansa celui vinovat să se salveze, chiar dacă era considerat dușman de către pedepsitori.

Eroul cântecului lui *Dumitru Dobrogeanu* [4], „Iortoman", se întâlnește la podul de piatră de la Turcoaia cu doi tătari care îi caută ceartă; vrând să-l deposedeze de avutul său, unul dintre ei îl împușcă, dar, în chip miraculos, „foc pistolul nu lua / Parcă Dumnezeu nu vrea". În altercația care a urmat, Dumitru Dobrogeanu îl împușcă pe unul dintre cei doi; pe celălalt voinicul îl roagă să se întoarcă din drum: „Întoarce-te, frate-ndărăt / Să nu-ți dau și ție glonț". Tătarul îl ascultă și pleacă, dar Dumitru este acuzat pentru omor și, prins împreună cu finul său, care „voia să-l scape", este dus la Măcin. „Atunci Dumitru nu-mi sta / Frumoasă carte scria. / Caimacanu mi-o cetea, / Drumul că li-i dădea" *(Amzulescu,* 1981, 477).

Cântecul brăilean de o amploare epică deosebită al lui *Tudor Zăvălaș (Vrabie,* 1983, 201—204), unele variante au între 600 și 700 de versuri *(Teodorescu,* 1885, 669), dezvoltă un conflict economic. Eroul este însurat cu o fată „de turc bogat", frumoasă, pe care o pune crâșmăreasă în drumul Țarigradului, în „port la debarcader", unde este un vad bun și se câștigă bani mulți; unde „turcii își beau „cealmalele" / Ienicerii pistoalele, / Arnăuții hangerele, / Plugarii plugurile / Și ciobanii turmele. Tudor devine foarte bogat și este, în același timp, ținta abuzurilor stăpânitorilor turci localnici: ei îl pun la „haraci" [5] greu, ca pe un „mazâl" [6]. „Da pe lună / Pungă plină / Și pe an / Tot saci cu bani... / Saesanale cu parale / Cătărași cu gălbinași". Sărăcit, Tudor pleacă la Țarigrad să se plângă împăratului, care nu cunoștea fărădelegile autorităților locale turcești: „Pazarghian Tudor, /...zăvălaș Tudor, / De la noi ce-ai căutat? / Averea cui ai lăsat?" În analiza acestui text, cercetătorul Gheorghe Vrabie comentează malițios: „împăratul înțelege necazurile lui Tudor", ca și cum n-ar fi cunoscut abuzurile care se făceau pe plan local de către supușii săi turci *(Vrabie,* 1983, 203); este știut, însă, că pe vremea „capitulațiilor", Țările Române au fost supuse la plata unui

[3] De altă religie decât cea creștină.

[4] Înregistrat în *Catalogul subiectelor narative...* la nr. 79, cu răspândire în zona Tulcea *(Amzulescu,* 1981, 109).

[5] *Ciziye* „impozit pe cap de nemusulman".

[6] Mic boier de țară; boier scos din dregătorie sau boier fără dregătorie de stat.

https://biblioteca-digitala.ro

„haraci", în schimbul menținerii suveranității instituțiilor și libertăților lor, dar de multe ori aceste înțelegeri erau încălcate și de o parte și de alta *(Mehmet*, 1976, 145 și *Maxim*, 1993, 200—202). Având încredere în priceperea lui de bun gospodar, „împăratul" hotărăște ca Tudor să-și refacă averea, altfel impozabilă, și-l pune pe Tudor în funcția de „saiagiu" (vameș) chiar în țara turcească, „unde-s oi mai grase... / Pungile mai groase. Tudor îi pune pe turci la multe „rechiziții" și „muncă gratuită" și în scurt timp Tudor se întoarce acasă cu averea refăcută. Este interesant de făcut o remarcă privind un anumit aspect al strategiei economice a Porții, pe care creația orală l-a surprins, și pe care cercetarea istorică l-a consemnat. Analiza documentelor istorice a dovedit că valoarea economică a Principatelor Române era foarte importantă pentru turci; regimul rentabilității lor economice era sigur; păstrarea sistemului de „dominație indirectă" era mai avantajos sub forma de state tributare în locul celui de „pașalâcuri", deoarece viciile acestei dominații otomane se revelau tot mai mult prin corupție și incompetență *(Maxim*, 1993, 132). „În esență, P. P. Panaitescu avea dreptate", scrie profesorul Mihai Maxim, „când spunea că sultanul și dregătorii săi știau că, trimițând un pașă în scaunul Țării Românești și al Moldovei, demnitarii otomani corupți și necinstiți ar trage asupra lor toate foloasele, ar risipi bogățiile, storcând vlaga populației și a pământului" *(Maxim*, 1993, 129).

În alte variante, *Tudor Dobrogean (Zăvălaș)*, ajuns sărac își vinde soția [7], turcoaică, pentru a face rost de bani, și moare de dorul ei: „Din ochi negri lăcrăma, / Din inimă greu ofta, / Din picioare se usca / Pân' ce mi să prăpădea"; în alte variante, este omorât de soție sau de mama lui, balada având un sfârșit dramatic marcat de o puternică amprentă socială și istorică.

În variantele cântecelor despre *Badiu* [8], este prezentată o ceată de turci care bântuie meleagurile dunărene, vrând să-l prindă pe erou; Badiu, care este un vrăjmaș de moarte al turcilor, este prins, trădat de soața sa; aceasta are remușcări și-l anunță pe Nicolcea, fratele voinicului, să vină ca să-l scape. Nicolcea îi roagă pe turci să-i redea eroului libertatea, chiar dacă Badiul era un vestit haiduc antiotoman. Recunoscându-i îndrăzneala și vitejia, turcii îi acordă libertatea: „Turcu-i, măre, e păgânu / Pe urmă-i milostivitu / De Dumnezeu potolitu. / În genunche de-l vedea, / Slobozenie că-i da. / Neculcea se căuta, / Cuțitașu că-l scotea, / Sfori de mătasă tăia, / Badiu că se dezlega" *(Teodorescu*, 1885, 547—548).

În varianta publicată în antologia lui Al. I. Amzulescu *(Amzulescu*, 1981, 387—388), Badiu eliberat, împreună cu Nicolcea, se luptă cu turcii, îi învinge și îi omoară, iar lețurile sunt arse în podul casei: „Cu tăierea să punea, / De-i tăia până-n chindie / Tăia Badiu șapte mie, / Iar Nicolcea nu să știe... / Cân' soarele-m' scăpăta, / Cu tăierea că-i sfârșea, / În podu casii că-i căra, / Foc di la ușă le da" [9].

[7] Motivul „vinderii nevestei" formează un alt tip al baladei pe care îl vom analiza în rândurile următoare.

[8] Tipul 42 (52), sub titlul *Badu cârciumaru*, foarte răspândit în toate zonele țării, conform *Catalogului subiectelor narative... (Amzulescu*, 1981, 92—94).

[9] Motivul „arderii turcilor" apare și în unele variante din zona Timocului ale cântecelor inspirate din Războiul de Independență, 1877—1878.

https://biblioteca-digitala.ro

Pătru haiducul este și el un vestit luptător antiotoman. Împăratul dă știre că va răsplăti pe acela care-l va aduce viu pe viteazul Pătru (în unele variante numele eroului este Bâcu). Trei turci vicleni îl înduplecă să vină de bună voie (uneori Pătru este trădat de Stanca, fina sa) și haiducul se înfățișează împăratului sau este închis într-o mânăstire. Haiducul cere să i se aducă o armată cu care să lupte pentru a face dovada actelor sale de vitejie. Sunt variante care îl prezintă pe Pătru haiducul supus unor adevărate probe de îndemânare, forță fizică și voinicie: haiducul, legat de un copac, se eliberează smulgându-l din rădăcină; prinde din goană și azvârle peste ziduri un cal. Pătru nimicește o oaste întreagă adusă să-l înfrunte [10], este impresionantă imaginea încleștării în luptă; versurile probează o evidentă asemănare cu descrierea luptei lui Mircea cu turcii, la Rovine, din „Scrisoarea a III-a" a lui Mihai Eminescu, asemănare deloc întâmplătoare: „Când afară că-mi ieșea, / Avea, frate, ce vedea: / Câtă frunză și iarba, / Numa' de turc îmi era! / 'Ncepu Pătru a tăia. / Când fu soarele-n chindie, / Tăia Pătru șapte mie, / Când soarele a scăpătat, / Calu-n sânge mi-a-notat" *(Giuglea — Vâlsan,* 1913, 95); sau: „O săbioară scotea, / Mititică, mititea, / Și de poartă c-o trântea, / De trei stânjini să lungea... / Și cu stânga mi-o apuca / Și-n tătari că-mi abătea, / Taman ca un vânt viforit / Când dă pometu-nflorit / Și-l doboară la pământ... / Cân' să-ntoarsă cu dreapta, / Nu mai avu ce tăia, / Dă-și 'stâmpăra inima". *(Amzulescu,* 1981, 376).

Uimit de vitejia haiducului, „Împăratul multă blagă [11], frate-i da / Cât putea el de ducea / Și din gur-așa-i spunea: / - Du-te, Petre, sănătos, / Ca un trandafir frumos, / Că eu port împărăție, / Și tu, Petre, haiducie / Cât voi sta eu în picioare, / De nimeni să n-ai fioare" *(Giuglea - Vâlsan,* 1913, 99); sau: „Drumu-n codru și-l lua, / Sta-mpăratu dă-i zâcea: / Măi, Petrică, dumneata, / Haiducește, neică,-n pace, / Nimini n-are ce-z' mai face..." *(Amzulescu,* 1981, 377). În mentalitatea cântărețului popular este relevat în mod evident felul cavaleresc prin care „împăratul" recunoaște calitățile remarcabile ale dușmanului și îl recompensează pentru ele.

În cântecul lui *Vidu țăranu* [12] voinicul se luptă și nimicește o oaste întreagă. În unele variante Vidu este adus în fața împăratului de către Kara Mustafa. Acesta aflase unde este ascuns eroul, de la mama sa, care-i desconspiră locul. Înștiințat de mamă, Vidu se înfățișează „împăratului", căruia îi cere o oaste cu care să se bată: „Când p'în turci că abătea, / Și nu-i bate, cum să bate, / Și-i bate Vidu de moarte! / ...De la prânz, pân-la chindie, / Mi-a tăiat vo șapte mie... / Da-i lepăda p'în gunoaie, / Pe toate socacile [13], / Zo, le sărea fesur'le!" *(Amzulescu,* 1981, 439).

De frică, sau uneori de admirație, „împăratul" îi dă de soție pe propria-i fiică, bogată și frumoasă: „Împăratul o fată avea, / După Vidu să o dea. / Când Vidu se întorcea, / Împăratul se scula: / — Mă, Vidule, dumneata, / Stăpânește țara-n pace, / N-are nimeni ce îți face" *(Giuglea — Vâlsan,* 1913, 117).

[10] Tipul 40 (50), în *Catalogul subiectelor narative... (Amzulescu,* 1981, 89—90), cu o răspândire însemnată în Oltenia și Muntenia.

[11] Avere.

[12] Tipul 64 (86), în *Catalogul subiectelor narative... (Amzulescu,* 1981, 104), cu răspândire redusă, în zonele Dolj, Mehedinți, Timocul românesc.

[13] Străzile.

https://biblioteca-digitala.ro

Cântecul despre *Român Grue Grozovanul*[14] are o răspândire restrânsă prin doar câteva variante din zonele Brăila și Dolj. Eroul cere hanului să îi îngăduie să lupte cu tătarii: „Alei, voi tătari păgâni, / Vi s-a stins ziua de mâni! / Iată, Grue dă-napoi / Și s-aruncă pintre voi / Ca un vânt înviforat / Într-un lan de grâu uscat; / Și cu Negrușor nebunul / Vă ie unul câte unul, / Și din fugă vă cosește, / Și vă taie chip snopește, / Și de-averi vă curățește, / Și de boală vă scutește, / Și vă lasă-n urma lui / Ca momâi de-a câmpului" *(Amzulescu*, 1981, 472). Grue îi închide pe tătari într-o mânăstire și le dă foc, apoi pleacă acasă, în țară. Arderea tătarilor într-o mânăstire, motiv de sadism cutremurător, este impropriu folclorului românesc nord-dunărean, ca și numele Grue, care apare însă frecvent în ciclul novăcesc, în variantele despre Gruia lui Novac.

În schimb, altercațiile și înfruntările directe cu tătarii sunt destul de numeroase în cântecul epic eroic dunărean, deoarece, deseori, administrația turcească folosea, pentru obținerea avantajelor economice, forțe tătărești dispuse în apropierea granițelor Principatelor Române *(Maxim*, 1993, 200).

În cântecul eroic despre *Doicin bolnavul*[15], „harapul buzat" pustiește satele, pretinzând cu lăcomie hrană, băutură și numeroase fecioare. Doicin, odinioară voinic viteaz, zace bolnav, fiind supravegheat de sora sa; aceasta este amenințată tot mai mult să cadă pradă „harapului buzat". Doicin cere surorii sale să-i lege oasele și carnea putredă și astfel întărit se luptă cu agresorul pe care îl răpune. Apoi merge la „împărat" și-l dojenește (în alte variante îl pedepsește), pentru că a îngăduit abuzurile Harapului. După împlinirea acestor îndatoriri, Doicin moare.

Remarcăm tendința poetului țăran de a-l prezenta pe Harap, ca și în *Chira Chiralina*, cu ajutorul unor imagini poetice în care se îmbină note satirice și grotești, cu intenția de a adânci antiteza dintre adversari. În balada *Chira Chiralina*, un personaj asemănător, „arapul", este „Negru și buzat / Cu solzi dă crap / Dați pă după cap; / Două fire-n barbă, / Două la mustață; / Cu mustăzi dă rac, / Parc-ar fi un drac... / C-un picior dă lemn, / Jumăța' dă om; / ... Cu ochii beliți / Cu dinții rânjiți / Un' te uiz' la dânsu' / Nu poz' țâne râsu..." *(Amzulescu*, 1981, 400). În cântecul lui *Doicin*, „arapu-i negru, ciudat, / Cu trupu ca butia, / Măsaua ca râjnița, / Velitoarea capului / Cât rotila plugului" *(Amzulescu*, 1981, 364).

După părerea lui Adrian Fochi, subiectul respectiv probează numeroase atingeri cu basmul[16], eroul salvează o fată menită să fie hrana unui zmeu. „Larg răspândit în întreaga lume și având atestări încă din antichitatea greacă, basmul s-a împletit apoi cu legenda Sfântului Gheorghe, unde există aceeași idee..." *(Fochi*, 1975, 100).

Am lăsat, în mod intenționat, la sfârșitul comentariului nostru, analiza cântecelor epice despre Constantin Brâncoveanu, deoarece ele constituie o grupă aparte, în care elementul religios are un rol preponderent.

[14] Face parte din tipul 75 (64), în *Catalogul subiectelor narative... (Amzulescu*, 1981, 108).

[15] Tipul 37 (47), în *Catalogul subiectelor narative... (Amzulescu*, 1981, 86—88), cu o răspândire importantă în zonele Dolj, Tulcea, Olt, Focșani, Teleorman, Severin, Banatul sârbesc, București.

[16] Cu tipul A-T 300, lupta cu balaurul.

https://biblioteca-digitala.ro

Ceea ce aduce nou epoca brâncovenească în istoria românilor este originalitatea metodelor și strategiei politice ale voievodului muntean. Cu Constantin Brâncoveanu se începe ciclul voievozilor de fină diplomație.

Constantin-vodă a adoptat practica negocierilor diplomatice și a stabilirii de relații personale cu toți conducătorii vremii de atunci. Concomitent, el a căutat, prin agenți dispersați în marile capitale ale lumii, să fie bine informat. A introdus sistemul de corespondențe secrete, „utilizând criptologia". Constantin Brâncoveanu europenizează sistemele politicii tradiționale a domnilor pământeni, introducând, în felul acesta, Țara Românească în circuitul politicii europene; așa se explică de ce Constantin-vodă nu a reorganizat sau întărit oastea pământeană, ci a păstrat-o într-o formă foarte diminuată, numai la nevoile stricte de pază a curții domnești și a hotarelor țării *(Ionescu*, 1981, 7—8).

Dimensiunea acțiunilor culturale ale domnului muntean face din el un adevărat „erou civilizator" european, dar și un erou al tradiției populare românești. Este eroul totodată al creștinătății.

Fiind receptiv față de spiritul înnoitor care domina continentul, domnul muntean a căutat prin tipărituri în limba română să dea un nou curs dezvoltării culturii românești. Epoca brâncovenească a deschis căi noi de afirmare a poporului român, prin înfăptuiri politice și mai ales prin acte de cultură. Dominând un pătrar de veac, salvând autonomia țării, sprijinind pe românii din Transilvania și diriguind temporar politica Moldovei, personalitatea voievodului muntean se înscrie în galeria marilor voievozi români. Ca urmare a acțiunilor sale, domnul muntean devine o individualitate proeminentă în folclor, unde este receptat ca un erou al creștinătății. Poetul popular ni-l înfățișează ca pe un martir al ortodoxiei, martiriul său având loc pe data de 15 august, de ziua Sfintei Maria.

Cântecul lui Brâncoveanu narează evenimente majore: eroul este chemat la Poartă, unde sultanul îi cere „țara, avuția și trecerea la legea turcească". Constantin Brâncoveanu „crede-n Dumnezeu, sărmanu" și refuză oferta sultanului: „— Brâncovene, dom'creștin, / Dom'creștin și dom' hain, / Lasă-ți legea creștinească / Și de-te-n legea turcească, / Copilașii să-ți trăiască! / — Măi, sultane, dumneata, / Capu'meu-i la mâna ta, / Mi l-oi tăia când oi vrea, / Nu mă dau în legea ta!" *(Amzulescu*, 1981, 683). Brâncoveanu asistă la martiriul celor doi fii ai săi, mai mari, ale căror capete cad sub securea călăului. Pe cel de-al treilea îl salvează slujnica, țiganca Gherghina, înlocuindu-l cu propriul său fiu. Tabloul execuției voievodului este închipuit de poetul popular în imagini de un dramatism fără egal: „Pân' la buștean mi-l lua / Frumușel mi-l așeza, / Brâncoveanu lăcrăma / Și din gură că zicea: / — Doamne, fie-n voia ta! / Frumos capu' că-i tăia, / Trupu' pân curte fugea / Și de lemne se lovea, / Dă mi te lua groaza!" sau „Pă Brâncoveanu-lua, / Dă piele că-l despica / Și cu paie că-l umplea" *(Amzulescu*, 1981, 683—687).

În finalul baladei, trupul lui ciopârțit este pus într-un coș și aruncat în mare. Marea primește jertfa voievodului martir, arzând trei zile în flăcări. Rugăciunile unui întreg sobor de preoți potolesc focul miraculos, care l-a speriat chiar și pe sultan[17]: „Drumu' pă mare că-i da / Și marea să aprin-

[17] Motivul tăierii capului și motivul „arderii mării" sunt întâlnite și în literatura mediteraneană medievală, cu privire la martiriul unor eroi ai creștinătății *(Buhociu*, 1974, 240—242).

https://biblioteca-digitala.ro

dea / De om bun ce mi-şi era, / C-ăla-m ţânea cu ţara, / Şi marea să aprindea, / Trei zâle, trei nopţi ardea /...Popa vlădică-m' venea, / Noo popi că-mi aducea / Şi marea că mi-o cetea / Marea dă să potolea" *(Amzulescu*, 1974, 498).

Cântecul lui Constantin Brâncoveanu va fi fost, probabil, un „jurnal oral", deoarece încorporează multiple detalii, unele presupuse a corespunde adevărului istoric; circulaţia şi răspândirea lui foarte reduse ar susţine, poate, această ipoteză. Totuşi, intercalarea miraculosului în finalul naraţiunii ne face să-l considerăm, aşa cum procedează şi Al. I. Amzulescu, în categoria cântecului epic eroic „despre curtea feudală" [18].

★

B. Baladele „domestice", familiale, cuprind conflicte, drame şi întâmplări din viaţa de toate zilele, în care cântăreţul popular consemnează cu fidelitate evenimente din viaţa obişnuită, de fiecare zi; elementul veridic se împleteşte uneori cu senzaţionalul „într-o manieră nuvelistică ce exclude miraculosul" *(Amzulescu*, 1964, 98).

Cântăreţii anonimi creatori ai textelor epice cu subiecte din zona „dunăreană" au dat dovadă de o bună cunoaştere a realităţilor în care trăiau şi au realizat, în cântecul lor, admirabile pagini de epocă, în care elementul specific otoman este frecvent prezentat şi veridic.

După cum ştim, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, porturile dunărene au căpătat o dezvoltare deosebită „devenind unele din cele mai importante porturi din Europa" *(Vrabie*, 1983, 250).

În iunie 1762, abatele Boscovich consemna, vizitând Galaţiul, că era „unul din cele mai importante târguri comerciale din aceste ţinuturi" şi menţionează „comerţul cu grâne al portului, ca şi şantierul naval, unde se construiau corăbii de război pentru turci". *(Lăzărescu*, 1985, 63). Xavier Marmier discuta în aceiaşi termeni despre un alt port dunărean, Brăila *(Marmier*, 1854, 117—172, apud *Lăzărescu*, 1985, 22, 29): „un mare port [...] destul de frecvent, cu transport de lemne destul de mare; se face mai ales comerţ cu grâne, cu Constantinopol; străzile sunt brăzdate de un mare număr de căruţe trase cu boi, încărcate cu brânză şi piei de vite... este o cetate a comerţului" *(Marmier*, 1854, apud *Vrabie*, 1983, 270).

O astfel de atmosferă portuară nu putea să nu dezvolte şi un folclor specific, în care să fie oglindite atât raporturile şi procesele comerciale prezente în zonă, cât şi evenimente matrimoniale, de rudenie, uneori determinate de răpirea fetelor şi femeilor frumoase; viaţa portuară genera aventuri şi acţiuni de curaj, spectaculoase, care includeau şi săvârşirea unor fapte de restituire a dreptăţii; oglindea o mişcare dinamică a unei lumi specifice, în care patimile şi conflictele aveau maximă intensitate, implicaţi fiind locuitorii autohtoni, dar şi negustorii străini, turci, tătari, greci.

Textul poetic care prezintă drama *Chirei Chiralina* [19] începe cu cunoscutul tablou al portului de pe Dunăre: „Verde de-o mălură, / Din vad de Brăila, / Mai din jos de şchilă, / La vâltoarea mică, / La apă neadâncă, /

[18] Tipul 201 (229), în *Catalogul subiectelor narative...*, cu răspândire în Olt, Teleorman, Braşov, Bucureşti *(Amzulescu*, 1981, 159), câteva variante.

[19] Tipul 46 (53), în *Catalogul subiectelor narative...* cu o răspândire în toate zonele ţării (cu precădere în Dobrogea, Muntenia şi Oltenia, dar şi în Moldova) *(Amzulescu*, 1981, 95—98).

https://biblioteca-digitala.ro

Încarcă mi-să-ncarcă, / Două, trei sandale, / Şapte galioane; / Dar de ce să-ncarcă? / Fir şî ibrişin, / Bogasân d-ăl bun, / Blană de samur, / Tutun de-l tocat, / Pintru turci luat" *(Amzulescu,* 1981, 399). Unul dintre negustori, arapul cel bogat (în alte versiuni, un turc bogat) bea la cârciuma frumoasei Chira; ca s-o ispitească, o îmbie, mai întâi, cu cuvinte alese pentru a o determina să se căsătorească cu el: „– Chiro-Chiralino, / Tinerică zână, / Ia-mă tu pe mine, / Că mul' ţ-o fi bine: Aşternutul tău, / Parale mărunte, / Căpătâiul tău, / Galbini vinetici [20] / De-o sută şi cinci...". Chira îl refuză, cu cuvinte măiestrite, care sugerează frumuseţea morală şi fizică a eroinei: „ - Taci tu, măi Harape, / Măi negre buzate, / Nu te iau pe tine, / Că nu-mi şade bine. / Unde s-a văzut / Şi s-a pomenit / În ţară harăpească / Hărăpoaică albă? / Hărăpoaicele / Ca şerpoaicele, / Ca drăcoaicele, / Ca zmeoaicele; / Ele m-or vedea şi m-or dăochia, / Geaba şi surda / Dă dragostea mea" *(Amzulescu,* 1981, 401). Neizbutind s-o încânte „cu parfumuri bune / Şi haine ăl mai scumpe", arapul o răpeşte şi pleacă cu ea pe Dunăre, fericit: „Harap ce făcea? / Alatu-m' tăia, / Caicul pornea / Pă Dunăre-n jos, / La-l ostrov frumos, / Merge cu folos; / Mult cânta frumos..." *(Amzulescu,* 1981, 402). Chira este însă salvată de fraţii ei, „hoţii Brăilei", care ajung din urmă caicul, îl ucid pe arap, sau, în alte variante, îl lasă în viaţă, aruncându-se în Dunăre; îşi mărită sora sau o ucid, considerând-o vinovată.

Nu credem că este vorba despre un sentiment de ură la adresa turcilor sau de incompatibilitate etnică şi religioasă în cazul personajelor acestor texte epice cântate, precum şi al acelor din balada *Ilincuţa Şandrului.* Eroinele sunt victime ale raptului: răpirea unei persoane, prin înşelăciune sau samavolnicie, contravine eticii româneşti, ai cărei propagatori erau cântăreţii români de balade; aceste afirmaţii sunt susţinute şi de faptul că unele texte de balade prezintă căsătoriile mixte, între parteneri de religii şi etnii diferite şi acest fapt este acceptat de comunitate şi este în consens cu mentalitatea populară tradiţională.

De altfel, şi Adrian Fochi a observat corect faptul că în Balcani înstrăinarea fetei prin căsătorie este acceptată, dar la români înstrăinarea de comunitate în orice circumstanţe este considerată ca o moarte morală şi spiri, tuală *(Fochi,* 1975, 102). Mentalitatea rurală românească refuză înstrăinarea-depărtarea de locul natal şi aici putem aduce ca argumente motive ale „cântecelor lirice de înstrăinare" şi ale „cântecelor rituale de nuntă", de despărţire a miresei de familie şi de casa în care a crescut, care marchează în folclorul literar românesc al obiceiurilor un moment dramatic deosebit.

Pornind de la acest specific al mentalităţii româneşti pot fi interpretate şi baladele *Ilincuţa Şandrului, Voinic Oleac, Tudor Dobrogean* (tipul al II-lea).

Drama Ilincuţei [21] este asemănătoare cu cea a Chirei. Ilincuţa este fata bogatului Şandru, de a cărei frumuseţe au auzit şi turcii: „Foaie verde-a bobului, / Sus pă malu' Oltului, / La casile Şandrului, / Şandrului bogatului. / Mi-are Şandru-o fată mare, / Frumuşică ca o floare, / Dreaptă ca o lumânare; / Pă nume cum o chiema? / Ilincuţa frumuşica / Dă murea turcii dă ea... *(Amzulescu,* 1981, 406 -407).

[20] Veneţieni.

[21] Tipul 47 (54), în *Catalogul subiectelor narative... (Amzulescu,* 1981, 98–101), cu răspândire în toate zonele ţării: Dobrogea, Muntenia, Moldova, Transilvania.

https://biblioteca-digitala.ro

Pe când mergea să aducă apă, sau mătura curtea, Ilinca îi zărește în depărtare pe turci, care vin să o răpească. Ea își vestește părinții, care o ascund și spun turcilor că fata lor a murit. Un turc tânăr și isteț descoperă șiretlicul și silește pe mama Ilincuței să-i dezvăluie ascunzătoarea. Ilincuța este răpită. Trecând Dunărea, fata cere turcilor să o dezlege, pentru a suporta mai ușor călătoria, și se aruncă în apă, preferând să moară decât să fie captivă. Sunt cunoscute versurile: „Măi turcilor, boierilor, / Mai slăbiți-mi mâinile / Să-mi răcoresc țâțile / Și să-ndrep' codițile, / Că mă văd cadânile! / Mâinile că-i dezlega... / Picior pă caic punea / Cântecelu' și-l cânta: / Decât slugă turcilor / Și doică cadânilor / Mai bine răcira racilor / Și prânzarea peștilor! / Drept în Dunăre sărea".

În unele variante, Ilincuța se salvează, agățându-se de o salcie, „unde mai scăpase-odată..." și se întoarce acasă *(Amzulescu,* 1981, 406). Tema raptului fetelor de către turci apare și în baladele „Niculca" și „Ana Ardeleana".

După părerea lui Adrian Fochi, Ilincuța este „unul din subiectele cele mai răspândite, ceea ce indică o vechime mult mai mare a temei, decât ne dă să înțelegem însuși conținutul său. El trebuie pus în legătură cu un subiect mitic, deci străvechi, și anume „fata furată de zmei", și, continuă domnia sa, „textul pare să fie reactualizat de cel puțin două ori: prima dată, în legătură cu invaziile tătărești, a doua oară, în relație cu instalarea stăpânirii otomane în sud-estul european". Subiectul este cunoscut la bulgari și sârbo-croați încă din secolul al XVIII-lea *(Fochi,* 1975, 104—105).

În balada *Tudor Dobrogean* (Zăvălaș)[22] se dezvoltă un tip distinct românesc, unde istorisită povestea eroului sărăcit de bir și obligat să își vândă soția; cumpărătorul turc recunoaște în nevasta vândută pe sora sa: „Stai, turcule, stai, / Stai nu te grăbi". Ei se descoperă a fi frați, „ocpiii popei Oprea / Din țara Moldovei" *(Hodoș,* 1906, 54). Se simte aici contaminarea unor motive din cântecele *Mocan Oleac* și *Nevasta vândută* cu circulație în Muntenia, dar și în Transilvania. Oleac din Hunedoara se însoară cu fata popii Oprea, din țara Moldovei: „De frumoasă ce era, / Între gene, / Între sprâncene / Pică diamant din ele" *(Vrabie,* 1983, 205). Auzind de frumusețea ei, turcii îl pun pe Oleac la bir greu[23], pentru ca, ajuns la sărăcie, el să fie obligat să-și vândă nevasta în târg. El o scoate la vânzare strigând: „Mândră de vânzare, / Că biru' e mare". Cumpărătorul este un „turculeț"; ajunși la casa turcului, nevasta cumpărată îl întreabă: „Din ce neam sântem, / Căci prea ne semănăm! / Om fi verișori? / Niscai frățiori?". Se descoperă frați. Luarea tinerilor în oastea turcească[24] și reîntâlnirea cu membrii familiei de care au fost înstrăinați în diferite circumstanțe puteau genera nenumărate drame de acest fel.

[22] (Sărăcuțul).

[23] Acest fapt se putea petrece numai în teritoriile anexate Imperiului Otoman; este vorba de *cizîye* „impozit pe cap de nemusulman".

[24] Nu avem dovezi că acest sistem s-ar fi petrecut în Principatele Române; din „raiale" ar fi probabil; accidental din Dobrogea. În realitate, românii nu au cunoscut această practică, denumită *devșirme* („colectă") în sursele otomane sau *impozitul sângelui* în sursele europene, în temeiul cărora formau trupe de ieniceri; această practică era rezervată doar provinciilor otomane propriu-zise. Dimpotrivă, Țările Române, care aveau alt statut, erau doar solicitate, prin domnii lor, să trimită detașamente auxiliare. Povestitorul de față nu cunoștea — și nu putea să cunoască — această diferență de statut politico-juridic *(Antip — Maxim,* 1979, 102—104).

https://biblioteca-digitala.ro

Motivul „nevasta vândută" este întâlnit la toate popoarele balcanice, şi în mod special la bulgari. „El se încadrează într-un ciclu mult mai larg de fapte, unde apar subiecte ca vinderea copiilor, vinderea soacrei, vinderea nurorii, a surorii". Ideea de a vinde pe un membru al familiei, departe de a fi o tragică anomalie socială, trebuie să fi fost o realitate totuşi, destul de frecventă în lumea balcanică, într-o anumită perioadă a istoriei sale *(Fochi*, 1970, 669; *Fochi*, 1975, 205). Tipul oltenesc şi muntenesc al baladei voinicului Oleac este cel mai complet; vinderea nevestei la turc şi recunoaşterea fraţilor, pentru a împiedica incestul, fiind tipic româneşti.

C. *Cântecul povestitor românesc cu tematică istorică* („Cântecul istoric") reprezintă o modalitate de exprimare a conceptului de identitate naţională şi de eliberare a spiritului de egalitate care au caracterizat mişcările cu profil naţional din Europa.

Deoarece părerile privind evenimentele care ne interesează sunt diferite, vom enunţa de la început direcţia şi limitele cronologice în care vom încadra problema. Unele materiale, apărute mai demult, pun sub semnul „regenerării" aceste concepte şi definesc ca atare perioada de după 1866, deschisă prin instaurarea dinastiei străine (de Hohenzollern) în spaţiul nord-dunărean. „Sub un anumit raport" această perioadă stă sub semnul „renaşterii", fiindcă ea a înscris câteva reforme modernizatoare şi a „dăruit" independenţa. „însă toate acestea au fost pregătite cu mult înainte". Fenomenul se cuvine inserat, deci, în epoca cristalizării ideilor respective, idei generatoare de mari schimbări în structurile social-politice, în atitudini şi mentalităţi; avem în vedere aşa-numitul „paşoptism românesc", încadrat, îndeobşte, între revoluţia lui Tudor Vladimirescu şi unirea Principatelor Române, însă având rădăcini mai vechi în Şcoala ardeleană, „a cărei sferă de resurecţie era manifestată la sfârşitul secolului al XVIII-lea, într-un acord intim cu tendinţele epocii. „O regenerare cunoscuse concomitent Franţa, în timpul revoluţiilor din 1789, 1830, 1848; o alta lumea germană şi Spania, ca răspuns la tendinţele expansioniste franceze; în vreme ce popoarele din Balcani, gravitând în alte zone geografice şi alte sfere de interese, cunoşteau, la rândul lor, un parcurs similar.

Este epoca în care sârbii se ridică sub conducerea lui Kara Gheorghe, iar grecii, cântând pentru „elefteria", îşi alcătuiesc statul pe care îl visaseră Rhigas şi mişcarea eteristă, în vreme ce românii îşi cer cu armele „dreptăţile şi slobozenia", iar italienii se angajează în „stufoase" carbonerii, spre a-şi realiza, până la urmă, unitatea naţională. „Limitele procesului diferă uneori, conţinutul e acelaşi, reductibil la diverse forme de luptă pentru libertate şi identitate etnică" *(Zub*, 1983, 154—165).

Totuşi, dezvoltarea Ţărilor Române începe odată cu progresele economico-sociale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, fiind determinată ulterior pe plan politic de revoluţia lui Tudor Vladimirescu, şi parcurge un drum lung către restaurarea şi recunoaşterea suveranităţii depline şi a independenţei lor, concomitent cu făurirea treptată a statului naţional-unitar, cu etapele mari ale revoluţiei din 1848, unirii din 1859 şi ale dobândirii recunoaşterii de către marile puteri europene a independenţei depline, în urma războiului din 1877—1878.

Programul şi evoluţia politică, urmărind unirea Ţărilor Române, odată cu înfăptuirea unor reforme burgheze cerute de progresul social, au însemnat

https://biblioteca-digitala.ro

manifestarea, în coordonatele realităților istorice românești, a celor două mari idei motrice ale istoriei europene a secolului al XIX-lea: înnoirea democratică a vieții politico-sociale și formarea statelor naționale *(Giurescu — Giurescu*, 1971, 488—489).

Expresia acestei etape istorice se regăsește în mai multe texte cunoscute în variante de „cântec istoric". Între ele amintim *Cântecul lui Tudor din Vladimiri*. Acțiunea Eteriei a fost îmbrățișată de Tudor Vladimirescu, mișcare care a urmărit totodată și reforme interne [25].

Revoluția lui Tudor a cuprins repede Țara Românească și a avut ecouri atât în Moldova, cât și în Transilvania. Proclamația lui Tudor a produs efectul unei declarații de război, adresată orânduirii feudale. Aderarea țărănimii la revoluția lui Tudor a fost exprimată nu numai prin participarea directă, ci și prin creații orale. Cântecele populare surprind, în versuri simple, sensurile luptei „Domnului Tudor", dorința de a scutura țara de apăsarea ciocoiască și a dominației greco-fanariote, susținută de turci: „— Tudore, pe unde treci? / — Merg să scap țara de hoți, / De hoți, de jecmănitori, / C-au băgat lumea-n fiori, / De-a ajuns rumânu, iacă, / Fără oaie, fără vacă". „D-alei, Tudor ce-mi făcea? — exprimarea este asemănătoare celei din lirica haiducească sau din eposul eroic — / Din frunză îmi șuiera... / Oștire multă să-și crească / Și pe turci să-i izgonească!..." *(FOM*, 1967, 603). Textul poetic popular surprinde momentul când oastea lui Tudor, care a trecut Oltul spre București, înspăimântă pe turci: „Tudor cu pandurii lui / Lasă calea codrului. / Unde Tudor ajungea, / Turcii mi să-nspăimânta, / Dunărea în vad mi-o trecea [26] / Și-ndărăt nu să uita! / Unde Tudor ajungea / Dreptate el că făcea, / Pe robiți îi libera, / Pe flămânzi îi sătura, / Pe ciocoi mi-i scutura" *(FOM*, 1967, 603).

Tragicul său sfârșit, datorat trădării boierilor înfricoșați, care l-au predat eteriștilor, este prevestit de „visul" său succint prezentat în textul oral: „Tudor, Tudor, Tudorel, / Dragul mamii voinicel! / De când mama ți-ai lăsat / Și olteni ți-ai adunat / Pe ciocoi să-i prinzi în ghiară / Și s-alungi grecii din țară, / Mult la față te-ai schimbat / Și mi te-ai întunecat" *(Alecsandri*, 1971, 131). Visul devine realitate: „Bătu vânt pe-aici, din țară, Că pe Tudor cel viteaz / L-au prins grecii în năminz. / Ca pe-un câine l-au chinuit, / Pe-un măgar l-au drumuit / Și mult l-au batjocorit! / După aia l-au tăiat, / Trupu' i l-au înecat."

De jale „plâng țăranii după el...". „Tudorel fără noroc, / Dușmanii te-au hăcuit / Și pe noi ne-au pustiit, / Să trăim tot amărât / Și cu funia de gât!" *(FOM*, 1967, 603).

Intrat în conștiința populară pentru faptele sale, Tudor Vladimirescu „a continuat să trăiască în lumea satelor oltene multă vreme după tragicul

[25] Ideea recâștigării independenței Țărilor Române a continuat să anime spiritele vremii. Mișcarea de la 1848 de sub conducerea lui Dimitrie Filipescu, la care a participat și Nicolae Bălcescu, a urmărit același scop ca și mișcarea lui Tudor: înlăturarea regimului feudal și eliberarea de sub dominația otomană, adică independența politică. Țelurile acestei mișcări sunt preluate de organizația secretă a „Frăției" sub forma independenței legislative și administrative. După înăbușirea celor două mișcări, din 1821 și din 1848, ideea independenței naționale, precedată de cea a unirii (1859), continuă să fie preluată de mințile luminate românești *(Giurescu*, 1967, 58—59).

[26] Acest vers ne indică o contaminare cu motive (cum ar fi „trecerea Dunării") din alte cântece populare, ca, de exemplu, cântecele de război.

https://biblioteca-digitala.ro

său sfârșit". Într-o notă la cântecul „Mehedințeanul", Vasile Alecsandri arată că „mulți cred că Tudor Vladimirescu, șeful pandurimii de la 1821, n-a murit și îl așteaptă să se întoarcă în munți, ca să mai organizeze o nouă goană de greci și de ciocoi vânduți străinilor" *(Popescu*, 1980, 42).

Eroii care sunt mai izolați sau în așteptarea momentului prielnic reluării acțiunilor lor sunt prezenți în legenda istorică universală și românească. Așa este încă vie prezența lui Ștefan cel Mare în tradiția orală contemporană.

Lupta lui Tudor Vladimirescu, deși înfrântă pentru moment, va fi continuată, în 1848 și apoi în 1877.

★

Actul istoric de însemnătate cardinală, cucerirea independenței de stat, a constituit întruparea aspirațiilor de veacuri ale neamului românesc. Independența a fost dobândită prin eroismul și spiritul de jertfă ale întregului neam românesc, chiar dacă o parte din teritoriu nu era unit „la trupul de țară". Este firesc, deci, ca actul istoric al cuceririi independenței să-și găsească în literatură oglinda cea mai fidelă și să facă obiectul „unor produse folclorice impresionante."

Cântecele de război izvorâte din acest subiect au avut o intensă circulație în Muntenia, Moldova, Oltenia, Transilvania și Dobrogea, în toate zonele tradiționale, și se constituie într-unul dintre cele mai puternice argumente ale conștiinței de neam, ale unității spirituale a poporului român *(Caraion*, 1952, 277, 293; *Popescu*, 1976, 10—12).

Prezentă la evoluția fenomenului folcloric, implicată în marile evenimente ale istoriei românilor, folcloristica românească a acordat o atenție aparte problemelor de culegere și consemnare a creațiilor folclorice având ca temă războiul de independență, relevându-le mesajul artistic și patriotic.

„Sunt cântece cu conținut istoric, afirmă A. Fochi, pe tema războiului din 1877, care tratează cu mijloace artistice aspecte ale războiului de independență la care poporul nostru a luat parte" *(Fochi*, 1982, 401).

Vom stărui asupra cercetărilor întreprinse, care în mare parte au fost elaborate cu prilejul unor aniversări ale evenimentului. Acest lucru a imprimat o anumită notă (cu tendință festivă, dar și de adevăr istoric și sentiment patriotic ardent) în abordarea și tratarea subiectului.

Majoritatea culegătorilor au făcut parte din numeroasa și harnica echipă a învățătorilor și preoților folcloriști, întemeietori și susținători de reviste folclorice, cu circulație, legătură și continuitate între ele, realizând un curent eficace ce a ținut treaz interesul pentru cultura populară și a înmănunchiat un inegal, dar voluminos material; acești culegători autodidacți au format o adevărată școală, cu specificul, particularitățile și mai ales meritele sale, pe nedrept contestate uneori *(Săndulescu*, 1908, 15—27).

Încercând să respectăm ordinea cronologică a desfășurării evenimentelor, vom înfățișa, pentru început, câteva motive din ciclul plecării soldaților la război. Prima piesă asupra căreia ne vom opri este cea în care este predominant motivul „venit-a vremea să mă duc" în varianta *Mă gătesc de război (Rădulescu-Codin*, 1910, 53), remarcabil prin capacitatea de adaptare la toate situațiile și împrejurările de război. Motivul apare și în cântecul epico-liric inspirat din războiul din 1918.

Textul variantei citate este însă precis: „Venit-a vremea să mă duc / Către spurcatul de turc! / Azi, mai las și plug și boi / Și mă gătesc de război. /

https://biblioteca-digitala.ro

Îmi las curte și sălaș / Și mă duc către vrăjmaș. / Azi, te las, mamă, pe tine, / Te desparți acum de mine, / Că-i poruncă împărătească, / Trebuie să se împlinească".

Se demonstrează că depărtarea de lumea satului — cu tot ceea ce ea adună și are ca specific — este unul din motivele fundamentale, așa cum s-a văzut și în baladele familiale, specifice folclorului de înstrăinare. Cântecele din Muntenia, cât și cele din Transilvania, exprimă acest motiv într-un timbru special: „Pentru-o pușcă ruginoasă, / Lăsai casă, lăsai masă, / Lăsai nevastă frumoasă / Cu doi pruncușori în brață. / Unul zice: mamă, mamă! / Altul zice: tată, tată! / Tatăl tău îi dus să vie / Colo-n Plevna-n bătălie / Și de venit nu să știe" *(Pamfile,* 1913, 225). Varianta publicată de S. T. Kirileanu, în 1920, din care lipsesc elementele de datare, localizare și circumscriere tematică, face posibilă adaptarea motivului la oricare dintre situațiile ce presupun despărțirea de casă, îndepărtarea de cei dragi: „Frunză verde de hamei, / Copilașii mei / Mult sânt mititei, / Ca firul de mei, / Și se țin de vatră / Și strigă: tată! / De multe ori mamă!" *(Kirileanu,* 1920, 18).

Textul poetic prezintă plecarea la războiul din 1877 ca fiind plină de o atmosferă sărbătorească, caracteristică sentimentelor cu care plecau tinerii la război, creionând astfel ambianța epocii; aceasta înlocuiește perspectiva morții ce ne apare în textele cântecelor de război inspirate, de exemplu, din evenimentele primului război mondial. Vom da două exemple în paralel, pentru a ilustra această afirmație: „Frunză verde troscoțel, / Joi ne strigă la apel / Și vineri ne pornește / — Aoleo, vă prăpădește! / — Ba, puicuță, bine-mi pare / Să-mi atac turcul cel mare. / Hai să mergem împreună / Să batem oastea păgână" *(Rădulescu-Codin,* 1910, 50) și: „Împărate, împărate, / Pune pace, nu te bate! / ...Că tare ne-ai prăpădit / Ni-ai scos pe toț' di prin sate / Și ne-ai adus pe toți la moarte... / Ni-am lăsat copiii mici, / Noi ne prăpădim aici / ...Au rămas la mare chin / Cu toții pe uliț' plângân'" *(Brăiloiu,* 1944, 76). Ambianța de cutezanță eroică și de plecare sărbătorească sunt foarte bine reflectate în cântecul *Soldat mândru,* din aceeași colecție S. T. Kirileanu: „Și mă cheamă Siminoc, / Soldat mândru cu noroc, / Bate toba, cornul sună, / Toți soldații mi s-adună, / Goarna sună, toți gândesc, / Și între dânșii că grăiesc: / — Cică, turcul, liftă rea, / Ne-a secat și Dunărea. / Cică, turcul, neamul rău, / N-ascultă de Dumnezeu, / Să-l învăț s-asculte eu, / Cu pușca și cu halice, / Unde-oi da, turcul să pice! / Cu pușcă de cea domnească, / Unde-oi da, să nimerească" *(Kirileanu,* 1920, 20).

Aceeași atmosferă sărbătorească o regăsim și în cântecul de război *Trec soldații Dunărea:* „Trec soldații Dunărea / Câte doi alăturea / Și la Plevna se ducea" sau „Carole, Măria Ta, / Să ne treci și Dunărea / Să mă plimb prin cei Balcani, / Să-nspăimânt pă dușmani! / Să-ntâlnesc pe Dumnezeu, / Să spun câte știu eu... / Câte știe neamul meu" *(Fochi,* 1982, 410).

Motivul „trecerii Dunării" este cel mai des întâlnit în poezia lirică de război din 1877. Încă o dată iese în relief rolul pe care fluviul l-a jucat în istoria poporului nostru. Episodul trecerii Dunării a impresionat deopotrivă și pe cântărețul rus și pe cel bulgar, accentul căzând nu pe dificultatea acestei treceri, ca în cântecele rusești și bulgărești, ci, dimpotrivă, pe aspectul

https://biblioteca-digitala.ro

sărbătoresc, așa cum ne apare în cântecele românești, dedicate Plevnei (*Fochi*, 1982, 411): „Frunzuliță, foi mărunte, / Trec Dunărea ca pe punte, / Trec soldații Dunărea / Câte patru alăturea / Cân' la Plevna se ducea" (*Negoescu*, 1882, 589).

Motivul „trecerii Dunării" apare și în creația epico-lirică din Ardeal în variantele *Dunăre, apă vioară*, scrise sub forma unor scrisori de război.

Imaginea măcelului de pe câmpul de luptă este prezentă în motive cristalizate, care apar în toată epica în versuri: „Frunză verde, foi de nuc, / Adio, dragă, plec, mă duc / La bătălie de turc. / 'Not în sânge-a turcului, / Până-n glezna murgului, / 'Not în sânge-a rusului, / Până-n pieptul murgului, / 'Not în sânge-a românului, / Până-n coama murgului" (*Rădulescu-Codin*, 1910, 54—55).

Atmosfera de apropiere de realitatea sumbră a luptei o găsim și în versurile: „Foicică iasomie, / Mă duc, puică,-n bătălie, / De-oi mai fi, Dumnezeu știe, / Că mă duc, puică,-n bătaie, / Unde săbiile taie, / Numai carne măruntaie, / Și unde pică voinicii / Ca la seceriș snopii. / Acolo, unde merg eu, / Nu e porumb, nu e grâu, / Numai sânge până-n brâu; / Nu e porumb, nici secară, / Numai oase de cătană; / Nu e iarbă, nu e ismă, / Numai sânge până-n cizmă; / Sângele muscalului, / Până-n pieptul calului / Și sângele turcului / Până-n 'scara murgului" (*Rădulescu-Codin*, 1923, 49—50). Cântecul popular surprinde și momentul istoric important al intrării românilor în război, la cererea de ajutor a Rusiei pentru a putea învinge un inamic puternic de talia lui Osman Pașa: „Plevna i-o cetate tare / Unde stă Osman călare. / Frunză verde și-o lalea, / Dar ce veste s-auzea, / Turcii pe ruși îi bătea, / Spre Dunăre îi gonea. / Ei strigau în gura mare / Ca să le dăm ajutoare. / — Săriți, frați, săriți, curcani, / Să învingem pe dușmani" (*Popescu*, 1976, 97). Românii răspund chemării la luptă: „Cântă cucul vinerea, / Carol trece Dunărea / Pe pod la Corabia, / Împreună cu oastea, / Drept în Plevna se-ndrepta" (*Popescu*, 1976, 97) sau „Foaie verde salbă moale, / Vin românii pă de vale / Cu tunuri, cu bombardale. / Ca pe turci să-i omoare. / Foaie verde lin pelin, / Trec muscalii la Vidin / Și rumânii îi susțin" (*FOM*, 1969, 348).

Lupta pentru cucerirea Vidinului sau a Griviței este la fel de sângeroasă; redăm fragmente dintr-o variantă de la românii din Timoc: „Ura la cetate dau / Ca fulgeru' atacau, / La baionetă se luau; / Cinci turci în baionetă. / Așa ordinul se dete. / Când se luau la baionet', / Strigau turcii toți: Ahmet! / Da' mai sus, pe parapet, / Cad ghiulele din Bechet, / Da' românu-i ca un leu / Are-n față dușman greu... / Osman Pașa de-mi vedea, / Tare mi se speria... / Rău turcii mî să-ngrozea". Ei cad în genunchi, rugându-se lui Alah. Iată cum este redată în mentalitatea populară o astfel de imagine: „Alah, bre, tu nu vezi / Că pe noi ai să ne pierzi? / Mari curbane [27] ți-am făcut, / Dară tu ne-ai părăsit. / Curbane și bairame / Numai cu berbeci cornuți / Credeam că tu ne ajuți". Localnicii îi prind în final pe turci și le dau foc în geamia în care se rugau. Distrugerea inamicului prin incinerare nu este un moment prezent în textul folcloric nord-dunărean; cruzimea actului respectiv apare numai în variantele cântecelor românești din Timoc [28]: „Un

[27] Sacrificii.

[28] În schimb, motivul „arderii în biserică" a localnicilor creștini de către turci sau tătari este foarte frecvent în legendele toponimice românești.

https://biblioteca-digitala.ro

român ce mi-ș făcea? / Când turcii mi să ruga, / Pune la geamie foc, / Să ardă cu turci cu tot" *(Timoc*, 1967, 349).

Spaima lui Osman Pașa, la vederea înfrângerii armatelor sale, este redată fără stridență. Învingerea redutabilului inamic este sugerată de poetul popular prin folosirea diminutivului „Osmănel" pentru marele conducător de oști: „Pe câmpul din Griviţa, / Când trâmbiţa răsuna, / Osmănel că tremura; / Când suna a doua oară, / Osmănel era să moară. / Bate tunu, pușca bate, / 'Bate Plevna de departe. / Și-ți mai spun, lele,-o poveste, / Că Plevna azi nu mai este" *(Pamfile*, 1913, 286). Se vede o contaminare de motive, care apar deopotrivă atât în cântecele Plevnei, cât și în cele inspirate de cucerirea Griviței și a Vidinului.

Comandanții oștilor aflate în bătălie iau numele eroului colectiv, armata. Apar nume ca Cechez, Osman, Carol, Alexandru etc.

Plevna este luată de colonelul Cerchez, căruia Osman Pașa dorește să-i predea sabia. Colonelul Cerchez însă refuză și sabia este luată de generalul Strukov pentru a o înmâna ţarului Alexandru *(Antip — Maxim*, 1979, 222—223; *Lupaș*, 1993, 238). Iată cum este redat acest moment istoric de către cântărețul popular: „Atunci Osman ce făcea? / Lacrimile-l podidea, / Așa rănit cum era, / Sabia că mi-o lua, / Și lu ţăranu [29] i-o da, / Ţăranu sabia-i lua" *(Pamfile*, 1913, 287). Omenia românească s-a manifestat din plin, după capitularea Plevnei, când serviciile sanitare românești s-au aflat în fața unei noi și dificile probleme: îngrijirea miilor de prizonieri turci, răniți și bolnavi *(Brătescu*, 1977, 15). Exprimarea populară a acestei situații este simplă: „De Osman se îngrija, / La spital mi-l vindeca, / C-așa ne este legea" *(Pamfile*, 1913, 286) sau „Pe toți morții-i adunau, / La Smârdan îi îngropau / ...Cât soare pe cer o fi, / Lele, de s-o pomeni... / Soarele merge și apune, / Cântecul tot se spune / Istorie românească / Copiii ca s-o cetească... / Pentru ca să pomenească" *(Timoc*, 1967, 352).

Izvorâte din suferințe și din cea mai limpede dragoste de neam, cântecele de război, de vitejie și jertfă sunt opera autentică a poporului de la sate, sunt icoana vie a războiului, așa cum l-a purtat și simțit românul în toată vremea; ele sunt expresia frământărilor alor noștri de grija războiului de neatârnare și de mândrie că au luptat pentru țară, pentru neam, pentru glie.

Indice bibliografic și de abrevieri

Alecsandri — V. Alecsandri, *Poesii populare ale românilor*, București, 1971.

Amzulescu — Al. I. Amzulescu, *Balade populare românești*, Ediții critice de folclor — genuri, București, 1964.

Amzulescu — Al. I. Amzulescu, *Balada familială*, Tipologie și corpus de texte poetice, București, 196[4].

Amzulescu — Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, București, 1974.

Amzulescu — Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic*, Tipologie și corpus de texte poetice, București, 1981.

[29] În alte variante apare numele Cerchez.

https://biblioteca-digitala.ro

Antip — Maxim C. Antip, M. Maxim, *Istorici români și străini despre războiul de independență al României*, București, 1979.

Apa în obiceiuri *Apa în obiceiuri*, în *Atlasul complex al Porților de Fier*, București, 1972.

Brăiloiu C. Brăiloiu, *Poeziile soldatului Tomuț*. Din războiul din 1914—1918, București, 1944.

Brătescu Gh. Brătescu, *Medicul*, în „Magazin istoric", nr. 5, 1977.

Brătianu Gh. I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, București, 1980.

Buhociu O. Buhociu, *La tête coupée et son culte dans les lettre roumaines*, în „III[e] Congrès international d'études du sud-est européens. Résumés des communications de linguistique, littérature folklore, éthnographie, arts, droit et institutions", tome 2, Bucarest, 1974.

Caraion P. A. Caraion, *Oglindirea literară a războiului pentru independență*, în „Viața românească", nr. 5, 1952.

Călin Cornelia Călin, *Les turcs dans la littérature et traditions du Danube*, în „IV. Milletlerarası türk halk kültürü Kongresi", Bildirileri, Ankara, 1992.

Călin-Bodea Cornelia Călin-Bodea, *Din legendele și tradițiile Dunării*, București, 1995.

Fochi A. Fochi, *La ballade de „l'épouse vendue" dans le folklore sud-est européen*, în „Revue des études sud-est européennes", t. VIII, nr. 4, 1970.

Fochi A. Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, București, 1975.

Fochi A. Fochi, *„Cântecul Plevnei" în folclorul sud-est european (cu privire specială asupra versiunii românești)*, în volumul *Relații româno-bulgare de-a lungul veacurilor" (sec. XII — XIX)*. Studii, vol. I, București, 1982.

Fochi A. Fochi, *Paralele folclorice, Coordonatele culturii carpatice*, București, 1984.

FOM *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. I, București, 1967; vol. IV, Bucureșt., 1969.

Giuglea — Vâlsan G. Giuglea — G. Vâlsan, *De la românii din Serbia*. Culegere de literatură populară, București, 1913.

Giurescu C. C. Giurescu, *Lupta poporului român pentru independență politică înainte de 1877*, în „Analele Universității București", Seria Științe Sociale, Istorie, an. XVI, 1967.

Giurescu — Giurescu C. C. Giurescu — D. C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, București, 1971.

Gorovei A. Gorovei, *Credințe și întâmplări ale poporului român*, București, 1915,

https://biblioteca-digitala.ro

Hasdeu B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, t. I, București, 1873.

Hodoș E. Hodoș, *Poezii populare din Banat — Balade*, II, Sibiu, 1906.

Ionescu S. Ionescu, *Epoca brâncovenească. Dimensiuni politice. Finalitate culturală*, Cluj-Napoca, 1981.

Iorga N. Iorga, *Balada populară românească — Originea și ciclurile ei*, în *Istoria literaturii românești*, vol. I, ediția a II-a, București, 1926.

Ispas Sabina Ispas, *Balada fantastică românească în contextul sud-est european. Cântecele peții*, București, 1995.

Istoria lit. *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1970.

Kirileanu S. T. Kirileanu, *Comoara sufletului*, Suceava, 1920.

Lăzărescu D. A. Lăzărescu, *Imaginea României prin călători* (1716—1789), vol. I, București, 1985.

Lupaș I. Lupaș, *Istoria unirii românilor*, București, 1993.

Marmier X. Marmier, *Du Danube au Caucase. Voyages et littérature*, cap. *Valachie et Moldavie*, Paris, 1854.

Maxim N. Maxim, *Teritorii românești sub administrație otomană în secolul al XVI-lea*, II, în „Revista de istorie", nr. 8—9, 1983.

Maxim N. Maxim, *Țările Române și Înalta Poartă*. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în Evul Mediu, București, 1993.

Mehmed M. A. Mehmed, *Istoria turcilor*, București, 1976.

Negoescu C. S. Negoescu, *Cântece soldățești din ultimul război*, în „Columna lui Traian", nr. 3, 1882.

Pamfile T. Pamfile, *Cântece de țară adunate de...*, București, 1913.

Pamfile T. Pamfile, *Mitologia românească*, vol. I; *Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.

Papadopol-Calimah A. Papadopol-Calimah, *Dunărea în literatură și tradițiuni*, Extras din „Analele Academiei Române", Seria a II-a, tom. VII, Secțiunea a II-a, București, 1866.

Papahagi T. Papahagi, *Poezia lirică populară*, București, 1967.

Popescu A. I. Popescu, *Războiul pentru independență în viziune populară*, Craiova, 1976.

Popescu A. I. Popescu, *Ideea de unitate națională în viziune populară*, Craiova, 1980.

Rădulescu-Codin C. Rădulescu-Codin, *Cântece voinicești și ostășești din colecțiile culese de învățători*, București, 1910.

Rădulescu-Codin C. Rădulescu-Codin, *Cântece de război*, vol. I, ediția a II-a, Câmpulung, 1923.

Săndulescu I. Săndulescu, *Poezia lirică din timpul războiului pentru neatârnare*, 1877—1878, București, 1908.

https://biblioteca-digitala.ro

Simionescu P. Simionescu, *Reminiscențe mitologice — semnificații ale unui străvechi cult acvatic*, în „Revista de etnografie și folclor", an. XVIII, nr. 6, 1973.
Teodorescu G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare*, București, 1885.
Timoc S. Cristea Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, București, 1967.
Vlad L. Vlad, *Turcul. Un personaj al imaginarului popular*, în „Caietele Laboratorului de Studii Otomane", nr. 2, 1993.
Vrabie Gh. Vrabie, *Eposul popular românesc*, București, 1983.
Zub Al. Zub, *Biruit-au gândul*, Iași, 1983.

L'image des Tures dans la poésie populaire

(Résumé)

On ne pourrait pas comprendre les actions des héros de l'épique populaire des cycles thématiques „danubiennes sans connaître la signification du Danube, qui représentait jadis une frontière politique et économique entre les Principautés Roumaines et l'Empire ottoman oú ceux qui partaient pour l'empire, de retuor à la „maison", rapportaient avec eux de nouveaux éléments. Les héros épiques roumains ont en de réaction différentes en contact avec le pouvoir ottoman, selon les mentalités et les intêrets de l'étape historique où ils se situaient. Ainsi, il y a un folklore dédiée à la lutte antiottomane, connu et appréciée comme tel par les folkloristes, mais aussi un folklore spécifique à la zone d'interference avec l'ex-Empire ottoman. le *epos* héroïque danubien, la ballade locale danubienne et la „Chanson historique", qui occupe une place à part en ce sens.

On distingue, selon notre oppinion, les suivantes catégories de relations pétisée: Le respet envers l'ennemi brave: on accorde la liberté et la vieau guerrier pris en otage; la récompense pour la bravure: le héros épouse la fille du Kady" ou de „l'empreur turc"; la reconnaisence des qualités d'honnêtete et corectitude de l'héros vaincu et soumis; la confrontation interconfessionelle (dansle epos heroique); relations matrimoniales et de paranté déterminés par le raport des belles jeunes filles et femmes, où sont comprises des hauts hauts faits de restitution de la justice; la retrouvaille des frères perdus (dans la ballade familiale): la lutte directe avec les ottomans: les Chansons historiques issues de l'acte historique de la conquête de l'indépendence d'état (1877—1878) (dans la „Chanson historique"). L'étude présentée est dominée par l'esprit de tolérence et, si grâce à cette qualité, le peuple roumain a réussi de survivre, naître ou, bâtir on doit la garde en tant qu'un bon de l'être ethnique roumain.

https://biblioteca-digitala.ro

SIMBOLICA **LAPISULUI** (PIETREI) ÎN COLINDE

SILVIA CHIȚIMIA

„Piatra este elixirul vieții"
Raymondus Lullus
„Piatra filozofală este piatra Domnului"
Angelius Silesius.

Dacă despre bestiarul colindelor o serie de texte critice (M. Brătulescu, Adrian Fochi etc.) [1] aduc informații prețioase, universul mineral al colindelor a rămas până acum un teren cu totul virgin. Considerațiile privind simbolica pietrei în colinde se pot centra pe trei teme sau motive principale: 1. „*masa* rotundă, galbenă, *de piatră*": 2. *piatra nestemată* din căciulița lui Isus; 3. nașterea lui Isus *din piatră*. Cele trei teme se integrează desigur universului creștin dar conțin în substrat și numeroase referințe hermetice grefate în anumite cazuri pe un arhaic fond autohton.

Pentru a ne putea însă susține comentariul sunt necesare câteva precizări generale asupra simbolismului pietrei. Nu întâmplător în universul simbolurilor, piatra ocupă un loc privilegiat. Mai cu seamă pietrele căzute din cer erau investite cu o semnificație sacră, ele exprimând o relație tainică între cer și pământ. Multe popoare considerau, de pildă, cuarțul ca fragment magic detașat din cupola celestă sau tronul celest. El era un instrument de clarviziune, utilizat curent de adepții tradițiilor oculte, orientale sau occidentale.

Există un raport genetic între om și piatră. La greci, *piatră* și *popor* se exprimau prin același cuvânt *Laos* — „piatră" și tot *Laos* — „popor". Ebraicul *Abn* nu semnifică doar „piatră", ci și *Bn (Ben)* — „fiu".

Piatra căzută pe pământ devenea „casa divinității", suportul zeului. Piatra și casa sacră erau consubstanțiale. De pildă, la semiți *Beith-El (Casa Domnului)* era asimilat cu *Betel* sau *Betyl (Piatra Înălțată)*. La greci, *Betyl*-ul și-a păstrat același sens de „casă a lui Dumnezeu". Să ne amintim cu această ocazie de mitul grec conform căruia, după diluviu, oamenii s-au născut din pietrele aruncate peste umăr de către Deukalion și soția sa Pyrrha [2]. Alte relatări despre omul născut din piatră găsim în tradiția semită și anumite legende creștine ce se referă la nașterea lui Hristos (din piatră). Fără îndoială, ultimul context simbolic trebuie corelat cu episodul transformării pietrelor în pâini, despre care relatează *Evanghelia lui Matei* (4, 3); „Ispititorul

[1] Monica Brătulescu, *Motivul leului în contextul colindelor vânătorești*, în REF, tom. 24, 1979, nr. 1, p. 63—88.

[2] Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 40.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 175—182

https://biblioteca-digitala.ro

s-a apropiat de El și i-a zis: Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, poruncește ca pietrele acestea să se facă pâini". Și astfel *Beith-El (Casa Domnului)* devine *Beith-Lehem (Casa Pâinii)*, locul nașterii Mântuitorului Isus.

Episodul biblic aruncă o lumină și asupra simbolismului mesei de piatră, materializând de fapt un altar. Textul evanghelic se referă la o taină a altarului. Acest *mysterium altaris* își are expresia în faptul că *pâinea euharistică* a înlocuit *piatra* ca *loc* al prezenței reale a lui Hristos. Tradițiile românești privind Crăciunul păstrează această asimilare a *mesei* ca *loc al nașterii* lui Isus. Din relatările lui Tudor Pamfile aflăm că „unii pun și fân sub fața de masă, pentru că Domnul Hristos s-a născut pe fân" [3]. Masa *galbenă* (sugerând picăturile de ceară de la arderea lumânărilor) și *de piatră* din colinde poate fi în consecință privită ca o relictă a unei *mese-altar* propice unei liturghii păgâne și ulterior creștine [4]. Iar taina altarului este tocmai identificarea sa cu Hristos.

Despre nașterea lui Hristos din piatră narează tipul 190 de colind, din categoria colindelor Biblice și apocrife [5]. Tema se referă la Isus închis într-un bloc de piatră. Piatra este purtată de obicei de o corabie și crapă sub efectul rugăciunii sfinților: „Vedeți voi cea stană de piatră... / De aproape să vă rugați / Piatra-n patru s-o făceți / Dumnezeu d-acolo naște" [6]. O seamă de cercetători au atribuit un substrat mitriac (Mithra era numit *Petra Natus)* acestui episod din colind. Credem că ipotezele unor influențe creștine apocrife, nu trebuie nici ele excluse.

Un interesant unghi de perspectivă asupra problemei noastre apare la cercetarea raporturilor dintre *piatra nestemată*, *piatra brută* și *piatra cioplită* în relațiile lor cu Casa Domnului, Templul și respectiv Biserica și Ierusalimul celest [7].

Pietrele prețioase sunt în general simboluri ale transmutației de la condiția opacă la cea translucidă, iar în sens spiritual, de la tenebre la lumină, de la imperfecțiune la perfecțiune. Aceasta justifică de ce Noul Ierusalim este construit în întregime din pietre prețioase: „Zidul era zidit din iaspis și cetatea era din aur curat, ca sticla curată. Temeliile zidului cetății erau împodobite cu pietre scumpe de tot felul; safir, smaragd, calcedon... Cele douăsprezece porți erau douăsprezece mărgăritare" *(Apocalipsa*, 21, 18—22). Impresionanta structură cristalină a Noului Ierusalim Celest semnifică faptul că în această lume regenerată, toate condițiile și toate nivelele de existență au suferit o transmutație radicală în sensul perfecțiunii de natură luminoasă sau spirituală.

Să mai adăugăm că în tradițiile arhaice, la fel ca și în hermetism în cazul pietrei filozofale, pietrele prețioase au fost utilizate în practici magice ca *farmakonuri* cu virtuți supranaturale. În tradițiile românești, dar și la alte popoare, un rol magic de vindecare *(farmakon)*, dar și de transcendență spirituală (oferă accesul la *limba păsărilor)* l-a avut „piatra nestemată"

[3] Tudor Pamfile, *Crăciunul*, București, Librăria Socec, 1914, p. 32.

[4] Silvia Chițimia, *Un model liturgic al colindei* (lucrare în manuscris).

[5] Monica Brătulescu, *Colinda românească*, București, Ed. Minerva, 1981.

[6] Nicolae Boboc, *Motivul premioritic în lumea colindelor*, Timișoara, Ed. Facla, 1985, p. 93.

[7] René Guenon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Ed. Gallimard, 1962, p. 279.

https://biblioteca-digitala.ro

aflată în posesia șerpilor și balaurilor [8]. În colinde, piatra nestemată apare fie ca diamant în tichiuța pruncului Isus, fie dinaintea curților gospodarului. În ultima ipostază ea se manifestă ca un fel de *farmakon* regenerator pentru gospodăria țăranului, o adevărată Piatră Filozofală în viziune hermetică, a cărei strălucire suprareală se întinde asupra întregii țări: „Dinaintea acestor curți / Sunt doi meri și sunt doi peri / Este-o piatră nestemată / Ce plătește-o țară toată" [9]. Luminozitatea extraordinară a pietrei e o metaforă a unei condiții transmutatorii, aluzia unei iluminări spirituale ce se repercutează regenerator în planul materiei. Ea amintește produsul final al opusului alchimic, piatra filozofală, *farmakonul* universal, medicamentul magic în toate cele trei planuri ale realului, mineral, vegetal și animal. Piatra nestemată reverberează simbolic cu un alt obiect luminos, cu o altă emblemă izomorfă din colinde, „globul de aur" purtat de vulturi în colindele de vultur, *imago* sugestiv al *aurului potabil*, transmutator și regenerator, căutat de toți hermetiștii.

Deslușirea semnificațiilor simbolice ale pietrei nestemate din tichiuța lui Isus (colindele tip 167 privind vestea nașterii), presupune însă o analiză prealabilă a noțiunilor de *piatră brută* și *piatră tăiată*, concepte familiare în arhitectura eclesială și esoterismul masonic [10].

Piatra brută este așa cum îi arată și numele o piatră neprelucrată, în stare naturală, despre care aflăm informații în *Vechiul Testament*. Ele se referă la preceptele sfinte ce indică modul de construire al casei Domnului, templul din Ierusalim. Acesta trebuie construit folosind *piatra brută*. Referirile se fac la altar înțeles ca o reducție și reflectare esențializată a templului: „Dacă-mi vei ridica un altar de piatră, să nu-l zidești din pietre cioplite; căci cum îți vei pune dalta în piatră, o vei pângări" *(Exod*, 20, 25.). Aceleași indicații le aflăm în *Deuteronom* (27, 5—6) : „Acolo, să zidești un altar Domnului, Dumnezeul tău, un altar din pietre, peste care să nu treacă fierul. Din pietre întregi să zidești altarul". În interpretarea hermetică a *pietrei brute*, aceasta era considerată androgină, androginatul simbolizând perfecțiunea stării primordiale. Tăiată, prelucrată, cioplită, în interiorul pietrei avea loc o separare a principiilor originare, așadar o slăbire a sacrului pe care îl întrupa. Dimpotrivă, *piatra brută* își păstra sacralitatea intactă.

Ideea de *piatră cioplită* conotează prin referire la modul de prelucrare o piatră supusă acțiunii umane ce poate fi în final și o piatră prețioasă. Într-un anume fel însă, piatra cioplită sau piatra tăiată desacralizează lucrarea originară a lui Dumnezeu.

Investigarea raportului dintre *piatra brută* și *piatra tăiată (cioplită)* ne conduce la simbolismul *pietrei unghiulare* care în tradiția creștină se bazează pe textul Psalmilor „Piatra pe care au lepădat-o zidarii, a ajuns să fie pusă în capul unghiului clădirii. Domnul a făcut lucrarea aceasta" *(Psalmi*, 118, 22—23.). Tema este reluată în Luca (20, 17—18.). Să reținem deci această piatră specială, din capul unghiului construcției, acest *caput anguli*.

[8] Mircea Eliade, *Piatra șerpilor*, în „Meșterul Manole", an I, 1939, nr. 5—6 (iunie-august), 1939, p. 15—21.

[9] Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Cernăuți, vol. I, 1903, p. 64.

[10] Theodor Basilide, *Essai sur la pierre*, în „Voile d'Isis", nr. 1, martie. 1934, Paris.

https://biblioteca-digitala.ro

Referitor la structura arhitectonică eclezială frecvent se face confuzia între *piatra unghiulară* și *piatra de temelie* (fundamentală). La ultima din ele se referă Evanghelia lui Matei: „Și eu îți spun; tu ești Petru, și pe această piatră îmi voi zidi Biserica" *(Matei*, 16—18). Acestea sunt vorbele rostite de Isus lui Petru când se aflau în ținutul Cezareei. Pasajul din Evanghelie face din piatră (ebraicul *kephas) piatra fundamentală* a construcției eclesiale, *piatra de temelie*. A confunda *piatra de temelie* cu *piatra unghiulară* înseamnă a confunda pe sfântul Petru cu Hristos, pentru că acesta din urmă este desemnat expres ca „piatră unghiulară" în Epistola lui Pavel către Efeseni (2, 20): „Așadar... voi fiind zidiți pe temelia apostolilor și prorocilor, piatra din capul unghiului fiind Isus Hristos". Această *piatră unghiulară* este principiul întregii Biserici creștine „În El toată clădirea, bine închegată, crește ca să fie un Templu sfânt în Domnul" *(Epistola lui Pavel*, 2, 21.).

Piatra de temelie este prima piatră a edificiului sfânt, câtă vreme *piatra unghiulară* nu-și găsește rostul decât la desăvârșirea întregului așezământ, funcționând ca un *caput anguli* (capul unghiului). Intenția textului Sfântului Pavel este de a-l prezenta pe Isus Hristos ca unic principiu de care depinde întreaga biserică [11].

Piatra unghiulară are o formă specială și ea nu-și poate găsi locul într-o construcție decât la terminarea ei. Destinația acestei pietre nu poate fi înțeleasă decât la încununarea edificiului, de aceea ea a fost lepădată de zidarii necunoscători în detaliile asupra celor sfinte. De fapt, *piatra unghiulară* este în realitate o *cheie de boltă (key stone)*. Prin forma cât și prin poziția sa unică, *piatra unghiulară* simbolizează principiul de care depinde întreg edificiul. Îi datorăm marelui istoric al culturii A. Coomaraswamy observația că în diverse limbi, cuvintele ce semnifică „unghi" sunt frecvente în raport cu altele ce semnifică „vârf", „cap", „extremitate". În greacă, *kephale (cap)* și *Kephalaion* (cap, vârf), reverberând straniu cu ebraicul *kephas (piatră)*. De notat relația *cap* și în arhitectură *capitel* etc.

Piatra nestemată din căciulița sau tichia lui Isus, descrisă de colindele biblice și apocrife despre „vestea nașterii" își dezvăluie adevărata semnificație simbolică dacă privim *copilul Isus* ca pe un *imago al edificiului eclesial*. În acest context, capul său devine un topos mistic, o întruchipare a principiului arhitectonic suprem ce încoronează construcția Bisericii, locul adică unde este pusă *piatra unghiulară* care este o piatră cioplită și respectiv o piatră nestemată. Iată un colind privind vestea nașterii: „În curtea lui moș Crăciun / S-a născut un Domn prea bun... / Mititel / Înfășat în bumbăcel, / ...Cu scufie / De dimie,... Iar în fundul scufioarei / Este-o piatră năstrăpată / De cuprinde lumea toată, / Țarigradul jumătate / Bucureștiul-a treia parte" [12]. Așadar, *piatra unghiulară* trebuie privită în accepția sa adevărată de „piatră a vârfului" aflată în partea superioară a edificiului fiind „cuvertura", „acoperământul", acoperișul său. Aceeași funcție de „cuvertură", „acoperământ" pentru cap, o are și căciulița sau tichiuța copilului Isus: „Noi umblăm și colindăm / ...Și pe Dumnezeu purtăm... / Mititel și-nfășățel... / Chichiuță de bumbac / Moale să-i fie la cap. / Dar ce este-n fundul ei? /

[11] Jean Hani, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris, Ed. Guy Trédaniel, 1962.

[12] Iordan Datcu, *Colinde populare românești*, vol. II, București, Ed. Minerva, 1992, p. 142.

https://biblioteca-digitala.ro

Este-o piatră nestemată, / Ce cuprinde lumea toată / Ţarigradul jumătate, / Rusalimu-a treia parte" [13].

Interpretarea *pietrei unghiulare* ca piatră a vârfului pare să fi fost destul de cunoscută în Evul Mediu. Am văzut că această piatră, prin coordonatele ei de *cheie de boltă*, încoronând aşadar edificiul, nu poate fi plasată decât „de sus". Prin această poziţionare specială ea reprezintă întrucâtva „piatra căzută din cer", expresie ce se aplică foarte bine lui Isus Hristos, venit din cer pentru a împlini legea lui Dumnezeu. Dar şi piatra Graalului, *lapis exillis* cum o mai numeşte autorul unuia din textele fundamentale asupra ei, Wolfram von Eschenbach, se poate interpreta ca un *lapis ex coelis* (piatră din cer). Legendele Graalului vorbesc despre o piatră miraculoasă (din smarald, verde) ce primea puteri din tării prin intermediul unui porumbel. Se spune că acest Graal, după îndelungi peripeţii în Occident, ar fi fost pierdut undeva în Orient, într-o legendară împărăţie a Preotului Ion unde s-ar fi aflat o miraculoasă piatră luminoasă asociată cu puterea de a reînvia vulturii. O reminiscenţă mitică a acestei legende să se fi păstrat oare în „tichia verde cu piatră nestemată" din colinde? „Sculaţi, sculaţi, boieri mari, / Că vă vin colindători... / Ci v-aduc pe Dumnezeu, ...Mititel înfăşăţel / Cu tichie verde-n cap, / Iar în fundul tichiei / Este-o piatră nestimată / Ce pălește lumea toată, / Ţarigradul jumătate / Şi Braşovu-a treia parte" [14].

Erwin Panofski a remarcat că ilustraţia lui *Speculum humanae salvationis* (Oglinda mântuirii omeneşti), manuscris răspândit în evul mediu, prezintă această *piatră unghiulară* sub forma sau de aspectul unui diamant, simbol al indestructibilităţii, stabilităţii şi invulnerabilităţii, calităţii ce se aplică şi condiţiei metafizice întruchipate de Isus Hristos. Iată de ce, de pildă alchimistul Angelus Silesius afirma că *piatra filozofală* este o *piatră a Domnului*. În unele colinde româneşti, piatra nestemată din „scufia" lui Isus este descrisă ca diamant; o piatră nepreţuită şi de care nu te poţi despărţi pentru nimic în lume. „Că-ţi aduc pe Dumnezeu / Mititel, înfăşăţel... / Cu tichie de bumbac, / Bătută cu diamant / Diamant de Ţărigrad, / Ţărigradu jumătate / Şi Braşeu-a treia parte" [15]. O variantă din Maramureş descrie acest diamant ca pe o piatră nepreţuită, de care nu te poţi despărţi pentru nimic în lume: „Iară-n mijlocu curţii / Este-un pat mândru-ncheiat... / În dânsul cine-i culcat? / Dumnezeu s-a aşezat / Tot în haine de bumbac / Şi pe cap cu comănac / Tot feştit cu aghimant. / El acela nu l-ar da / Pentru lumea aceasta". Interesant de observat este că reprezentarea *pietrei unghiulare* sub forma diamantului a fost perpetuată şi la nivel lingvistic. Germanul *eckstein* are sensul simultan de „piatră unghiulară" şi „diamant". Aceasta în baza faptului desigur, că în universul mineral, diamantul reprezintă o desăvârşire, o împlinire cristalină, asimilabilă cu ceea ce tradiţia indiană numeşte *şintamani* — piatra nepreţuită — omologul oriental al *pietrei filozofale*. De altminteri, hermeticii creştini, vorbesc frecvent de Hristos ca de o „adevărată *piatră filozofală*" în calitatea sa de *piatră unghiulară*, aceasta în virtutea corespondenţelor ce există între simbolismul arhitectural şi cel alchimic. Analogiile şi omologiile dintre simbolismul alchimic şi simbolismul

[13] G. Breazul, *Colinde*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1993, p. 42.

[14] Iordan Datcu, *op. cit.*; vol. I, p. 38.

[15] Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal*, Bucureşti, Librăria Socec, 1914, p. 75.

https://biblioteca-digitala.ro

arhitectural se explică prin caracterul lor „cosmologic" comun. În arhitectură, desăvârșirea lucrării este reprezentată, materializată, prin punerea *pietrei unghiulare* care este o piatră a vârfului și ultima piatră a edificiului. În alchimie, finalul *opusului* alchimic îl reprezintă obținerea *pietrei filozofale*, imago a perfecțiunii și scopul ultim al Marii Lucrări. O serie de texte hermetice, precum cele semnate de alchimistul Robert Fludd (1574—1637) consacră pasaje importante comentării relațiilor dintre *piatra unghiulară*, *piatra filozofală* și *Isus Hristos-Messia*.

La capătul acestui lung excurs ne putem în fine permite să avansăm câteva sugestii explicative. *Piatra nestemată din căciulița lui Isus*, motiv prezent în colindele din ciclul despre Vestea nașterii Domnului, prefigurează *piatra unghiulară*, principiul edificiului bisericesc și al dogmei creștine. Ea este indestructibilă, asemeni diamantului și în această calitate este o *piatră tăiată*. În limbajul hermetismului creștin nestemata din „tichiuța lui Hristos" este o piatră filozofală *. Toate aceste considerații ne sugerează că piatra nestemată luminând dinaintea curților gospodarului colindat este tocmai această piatră hermetică. O piatră Hristică și în același timp o piatră filozofală. Relațiile ei simbolice cu tradiția iudeo-creștină ne sunt sugerate chiar de toponimia din colind; luminile pietrei nestemate ajungând până la Rusalim (Ierusalim).

Investigarea colindelor din perspectiva hermetismului creștin se dovedește a fi o ipoteză operativă care evidențiază noi omologii simbolice.

Condiția de „cap al unghiului" deținută de piatra nestemată în colinde explicitează o seamă de alegorii animaliere marcate de prezența pietrei prețioase.

Trebuie să reținem că piatra nestemată în calitatea ei de piatră unghiulară desăvârșește, încoronează un edificiu. Or, termenul de încoronare este în evidentă relație cu denumirea de „coroană a capului". În simbolica hermetică, la fel ca și *coroana*, *coarnele* (adevărată coroană a capului la bovidee și cervidee) exprimă ideea de elevație și înălțare. Aceasta este și motivul pentru care găsim uneori piatra nestemată purtată între coarnele berbecului sau ale cerbului (sub formă de cunună). Un colind din județul Tecuci descrie un „berbecel mai mic" (mielul — simbol Hristic) „În mijlocul turmelor / Este-un berbecel mai mic / Cu lâna până-n pământ / Cu coarnele de argint / În vârful corniței / Este-o piatră nestrăpată / Ce cuprinde lumea toată" [16]. Altă dată, între coarnele cerbului (cerbul fiind un alt simbol hristic familiar tradiției Medievale) apare simbolul luminos, dar nu cristalin de astă dată ci solar; „Jupâne... Noi te-om întreba... / Că ne-am d-auzit / Că-s păduri cam multe, / Multe și mărunte / Și-n mijloc de-ai sale, / ...Tot fiară cam multă / ... Cerbul stretior... / În coarne d-ai lui / Este-mi și mai este, / Cunună de soare" [17].

Un ultim element al comentariului nostru se referă la întrebarea „ce fel de piatră transportă corabia?" în episodul narat de colindele tip. 190 (Isus închis într-un bloc de piatră) din ciclul colindelor biblice și apocrife.

* Asocierea ei cu figura copilului divin nu este întâmplătoare. Căci „*Opus est ludus puerorum*". Opera alchimică (piatra filozofală) e produsul unui joc de copii, spun tratatele hermetice.

[16] Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 60.

[17] Valer Butură, *Cultura spirituală românească*, București, Ed. Minerva, 1992, p. 404.

https://biblioteca-digitala.ro

Motivul central al acestor colinde descrie cum piatra, purtată de obicei de o corabie, crapă sub efectul rugăciunii sfinților datorită unei mături aduse de Maica Domnului sau fiindcă Isus strănută. Tipul are răspândire apreciabilă atât în Muntenia, cât și în Transilvania și — fapt deosebit de important — face parte alături de tipul nr. 55 „Leul" sau nr. 69 „Vânătorii preschimbați în cerbi" din categoria tipurilor de colind necunoscute popoarelor învecinate.

Dacă ne gândim la simbolismul eclesial al corabiei' *navei*, atunci răspunsul ne conduce la interpretarea „stanei de piatră" din care se naște Isus, ca o transimbolizare a pietrei fundamentale, de temelie, a bisericii în ipostaza sa de templu. Chiar colindul ne furnizează în acest sens informații prețioase. Astfel, o colindă a „înălțării" (din Ardeal) povestește despre *„o corabie* / Încărcată, -mpovărată"* cu jidovi în care am putea desciifra alegoria templului din Ierusalim și a tradiției iudaice din *Vechiul Testament*. Ca o prefigurare a nașterii noii religii creștine, această corabie îl aduce pe Dumnezeu „încuiat în piatră". Piatra în cauză crapă sub efectul rugăciunii sfinților și Domnul se înalță în glorie, la ceruri: „Stan în patru a crăpat / Domn la ceriu s-a înălțat". Dacă am dori să facem o paralelă cu structura arhitectonică sacră a templului din Ierusalim, această piatră din care se înalță Dumnezeu la cer, și-ar găsi corespondentul în piatra sacră *sethiyah* aflată în Sfânta Sfintelor. Ea era o *piatră fundamentală*. Conform tradiției ebraice în timpul creației lumii, Dumnezeu a aruncat din tronul său o piatră nestemată în abis. Una din extremitățile ei ieși în lumea manifestă și deveni centrul bazei edificiului Templului. La extremitatea ei opusă se afla piatra unghiulară, conform arhitectonicii sacre. *Sethiyah* era frecvent numită în tradiția arhitecturală ebraică „Piatra căzută din cer" expresie ce se poate aplica și lui Messia prin condiția sa de „piatră detașată din munte". Această piatră era numită *lapis exilis* (piatră exilată) căci se afla „în exil" pe pământ. În mistica arhitecturală, arhitectul trebuia să o „reuree în cer". Reînălțată, piatra fundamentală devenea o cheie de boltă, o *piatră unghiulară*.

Să insistăm încă un pic asupra imaginii „pietrei care crapă și-l eliberează pe Hristos". Fenomenul se petrece în urma slujbei sfinților, când „Stăni de piatră-n patru crapă, / Cristos în slavă se-nalță". O paralelă cu piatra *sethiyah* din templul Ierusalimului ne pune pe gânduri. Căci pe *sethiyah* se află *arca alianței (arca* și ea o *imago* a *corabiei)*, locul sacru unde între doi heruvimi se manifesta *șekina, slava, gloria* sau *prezența divină*.

Amplasarea lui *sethiyah* corespunde cu altarul. Întrucât, să nu uităm, altarul creștin este succesorul și sinteza altarelor ebraice. Așadar, textul colindului poartă cu sine aluviuni iudeo-creștine. Cât de vechi sunt, ne este încă greu de precizat, dar în orice caz ele se pot însera corpusului de tradiții medievale dacă ne gândim că simbolismul constructorilor din evul mediu se baza pe tradiția iudeo-creștină, cu referiri speciale la construcția templului lui Solomon.

În încheiere rămâne să mai notăm că subtilitatea înțelesurilor simbolice pe care le vehiculează motivul pietrei nestemate din colindele românești le recomandă ca pe un adevărat tezaur al hermetismului creștin, atât medieval cât și antic.

https://biblioteca-digitala.ro

La symbolique du lapis dans les chansons de Noël

(Résumé)

Une image insolite circule dans un bon nombre de chants rituels à l'occasion du Noël (colinde). Il s'agit d'une pierre précieuse, souvent un diamant, qui se trouve dans le bonnet du petit Jesus. Les valeurs religieuses de cette pierre sont mises en évidence à partir de diverses significations tirées de l'architecture sacrée et de la tradition chrétienne.

Passée inaperçue dans le soit-disant décor imaginaire des colinde, la pierre précieuse s'averre un vraie cryptogramme du Christ. La richesse de son symbolisme révèle de multiples connexions entre les matériaux des colinde et l'univers hérmetique du Moyen Age, avec son apport considérable venu des eaux profondes de la chrétienueté.

https://biblioteca-digitala.ro

O METODĂ ETNOMUZICOLOGICĂ DE ANALIZĂ ȘI TRANSCRIERE A MUZICII BIZANTINE MODERNE

CONSTANȚA CRISTESCU

Lucrarea de față se constituie într-un preambul metodologic la analiza și transcrierea muzicii bizantine moderne, care să ducă la reconsiderarea și reformularea teoriei melodicii bizantine, tratată din perspectiva unei *retorici a oralității*, asemănătoare retoricii folclorului [1]. Metoda propusă este o adaptare a metodei contemporane utilizată de etnomuzicologi în cercetarea și transcrierea folclorului muzical.

Ca argumente ale opțiunii noastre pentru o abordare a muzicii bizantine din perspectivă etnomuzicologică menționăm:

1) muzica bizantină a fost și este și astăzi o *muzică semioralâ*. Oralitatea muzicii bizantine este exprimată de teologi prin termenul *practică* (liturgică și de strană), aceasta presupunând capacitatea cântărețului nu numai de a folosi cărțile de cult în cadrul liturgic, ci de a putea creea ad-hoc muzica adecvată fiecărui moment liturgic. Practica înseamnă, însă, în viața monahală trăirea și practcarea cântării ca rugăciune.

Rugăciunea este definită de teologi ca dialog haric nemijlocit între om și Dumnezeu, ca stare de interioritate reciprocă între om și Dumnezeu [2]. Rugăciunea isihastă cunoaște mai multe etape, dintre care cea numită „rugăciunea limbii" sau *rugăciunea exterioară* se realizează prin *cuvânt rostit* sau *cântat*, deci prin limbaje. Unul dintre aceste limbaje ale rugăciunii limbii este *cântarea*.

2) Pe lângă fondul muzical bizantin notat există un fond valoros ce se propagă în cea mai mare parte pe cale orală, prin practica de strană, deși există un sistem de notație bizantină.

„În vremurile vechi, ca și acum chiar, cea mai mare parte din cântările bisericești se executau pe dinafară, improvizate, fără note deci. Iar de note se serviau doar la cântările mari, solemne: heruvice, axioane, chenonice, etc. (Ba încă, de multe ori și la acestea chiar notația era doar un simplu ghid aproximativ). Și tocmai în această cântare pe dinafară, fără note deci, vedem noi păstrat caracterul tradițional milenar al muzicii bisericești ortodoxe" [3].

3) Deși s-au scris în timp o serie de gramatici muzicale cu scop de inițiere teoretică în cântarea pe psaltichie, acestea sunt în general lacunare și foarte sărace în explicații referitoare la maniera de execuție a ornamen-

[1] Gheorghe Vrabie, *Retorica folclorului*, București, Editura Minerva, 1978.

[2] Dumitru Stăniloaie, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993, p. 127—128; Paul Evdokimov, *La prière de l'église d'Orient*, Édition Salvator-Mulhouse, Casterman—Paris,—Tournai, 1966, p. 24; Sfântul Evagrie Ponticul, în *Filocalia*, 1, București, Harisma, 1992, p. 88.

[3] Gavriil Galinescu, *Cântarea bisericească*, Iași, 1941, p. 39—40.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 183—189

https://biblioteca-digitala.ro

telor, deprinderea meșteșugului cântării transmițându-se pe cale orală, de la maestru la discipol.

„În ce privește interpretarea și lucrarea acestor semne de ornamentație, remarcăm atunci [în trecut, nota n., C.C.], ca și astăzi de altfel — aceleași indicațiuni stereotipe: apăsarea, învăluirea, umflarea vocii ș.a. Cum însă urmează să se facă toate acestea, trebuie negreșit să ne arate un « maistor ». Și aici însă, trebuie să ne închipuim că fiecare maistor spune altfel și încă, în afară de aceasta, fiecare discipol pricepe și execută deosebit. Așadar, precum se vede, prin acest mijloc, interpretarea cântării psaltice devine *tradițională*, ea transmițându-se oral, de la individ la individ, de la o mănăstire la alta. Mai mult decât atâta: această cântare devine o *operă individuală*, produs al cântărețului, după gradul său de virtuozitate vocală" [4].

Observațiile lui Gavriil Galinescu ni s-au confirmat atât în cadrul cercetărilor de teren întreprinse la mănăstiri în perioada anilor 1990—1994, cât și în cadrul cursurilor de psaltică pe care le-am frecventat la Academia de Muzică „Ciprian Porumbescu" din București, unde am reamarcat diferențe semnificative în interpretarea aceluiași text muzical de către cei doi maeștri: prof. univ. dr. Sebastian Barbu-Bucur și cercetător științific dr. Vasile Vasile.

4) O serie de ornamente ce apar în timpul cântării cu consecvență sunt nenotate, deci nu au semne grafice de notare, ele fiind executate potrivit manierei tradiționale ce se transmite pe cale orală și ca necesități fiziologice de facilitare a execuției vocale.

5) Tratatele recente dedicate melodicii bizantine sunt eliptice în domeniul interpretării *semnelor consonante*, pe de o parte, datorită faptului că semnele nu sunt interpretate diferențiat pe stiluri de cântare silabică sau melismatică, iar pe de altă parte, pentru că sunt omise ornamentele nenotate prin semne grafice, ce apar în cântare cu consecvență [5].

6) Gheorghe Ciobanu a abordat problema stilurilor regionale în cântarea liturgică de tradiție bizantină pe baza studierii tipăriturilor și a ajuns la concluzia că ea nu poate fi aprofundată decât printr-un studiu al cântării ce se practică oral [6]. De asemenea, în comunicarea susținută la congresul de la Hernen Castle din anul 1986 dedicat ritmului în cântul bizantin, marele bizantinolog și etnomuzicolog subliniază că tradiția veche nu poate fi studiată decât progresiv, pornind de la *tradiția* actuală spre timpurile trecute de început al muzicii bizantine [7].

[4] *Ibidem*, p. 38—39. Am analizat următoarele colecții: Ion Popescu — Pasărea, *Liturghier de strană*, Editura Episcopiei Argeșului, 1991; Ștefanache Popescu, Ion Popescu-Pasărea, *Cântările vecerniilor de sâmbătă seara*, București, an nenotat; Ion Popescu-Pasărea, *Catavasier* București, Tipografia Cărților Bisericești, 1927; Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar*, Editura Mănăstirii Sinaia, 1992; *Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări bisericești*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1991; Sebastian Barbu-Bucur, *Cântări psaltice* pentru cursul de muzică religioasă, vol. 2, București, Academia de Muzică, 1994; Sebastian Barbu Bucur, *Filotei* Sin Agăi Jipei, *Psaltichie rumânească*, I, *Catavasier*, București, Editura Muzicală, 1981. De asemenea, am avut în studiu materialul muzical înregistrat la mănăstiri ortodoxe în cadrul cercetărilor la teren întreprinse între anii 1991—1995.

[5] Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, București, Editura Muzicală, 1981; Grigore Panțâru, *Notația și ehurile muzicii bizantine*, București, Editura Muzicală, 1971.

[6] Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizanticnlogie*, vol. I, II, III, București Editura Muzicală, 1974, 1979, 1992.

[7] Gheorghe Ciobanu, *La Rythmique des neumes bvzantins dans les transcriptions de J. D. Petresco et de Egon Wellesz par rapport à la pratique actuelle*, în vol. „Rhythm in Byzantine Chant", Hernen, 1991, p. 32.

https://biblioteca-digitala.ro

7) Transcrierea melodică în sistemul occidental temperat de notație, precum și sistemul recent de notație „uniformizată" practicat de majoritatea transcriitorilor contemporani nu corespund realității cântării bizantine, sărăcindu-i bogăția melodică determinată de oralitate.

8) O abordare etnomuzicologică a muzicii de tradiție bizantină ce pornește de la practica orală spre interpretarea muzicii tipărite, studiată în contextul vieții monahale în care s-a format și în care se păstrează, este necesară pentru a explica aspecte structurale generate de practica isihastă. Ea poate duce la un studiu de antropologie a limbajului muzical bizantin. Ne orientăm spre un studiu de retorică a oralității pentru că mediul social determină mediul lingvistic, pentru că fiecare grup distinct și fiecare formă de activitate tinde să creeze un tip special de expresie. Mediul de formare și conservare a muzicii bizantine este *mediul monahal ortodox*, muzica rugăciunii isihaste având o retorică proprie ce posedă structuri poetico-muzicale în raport cu funcția cântării — cea liturgică, de rugăciune — , retorică ce ne duce cu gândul la ceea ce anticii numeau *ars dicendi*. La românii monahi cântarea este *glăsuire*.

Metoda preconizată vizează evidențierea unor trăsături stilistice ale discursului muzical bizantin ce-l particularizează în cadrul culturilor muzicale; aceste trăsături se concretizează în tehnici discursive determinate de practica isihastă, în procedee retorice și modele structurale determinate de acestea, în elemente fono-stilistice, în limbajul ornant, precum și în domeniul discursului muzical liturgic.

Ne oprim în cadrul lucrării la metodologia de cercetare a limbajului ornant, deoarece este o trăsătură stilistică importantă a discursului muzical bizantin cu mari implicații în prozodie, anume în evidențierea silabelor accentuate din text și a cuvintelor cheie din discursul liturgic melodizat. În acest sens, remarcăm faptul că în muzica bizantină marcarea accentelor din textul literar nu se face în plan intensiv, dinamic, ci în plan *ritmic*, *melodic* și *ornamental*.

a) În plan *ritmic*, accentele textului sunt evidențiate prin:
— durată mai lungă, contrastantă în contextul ritmic;
— formulă contrastantă;
— formulă ritmică ornamentală.

b) Evidențierea accentelor în plan *melodic* se realizează, în mare, prin:
— plasarea silabei accentuate pe o altă poziție de înălțime în contextul melodic;
— atacarea silabei cu schimbarea sensului melodic;
— salt;
— repetare însoțită de ornamentare melodică.

c) Accentuarea în plan *ornamental* se realizează în funcție de tact (și de necesități fiziologice de facilitare a emisiei vocale) prin *apogieri* și *melismări* ușoare sau ample.

În domeniul ornamentației, metoda etnomuzicologică de cercetare și transcriere constă în:

1. stabilirea caracterelor cu care se notează fiecare tip de ornament în notația muzicală occidentală prin compararea transcrierilor de muzică psaltică între ele și confruntarea lor cu transcrierile etnomuzicologice ale interpretărilor unor maeștri înregistrați pe bandă sau casetă audio în timpul cântării;

https://biblioteca-digitala.ro

2. înregistrarea aceluiași text muzical interpretat de psalți proveniți din școli psaltice diferite, pentru a putea obține imaginea câmpului de variabilitate și pentru a stabili constantele interpretative ale limbajului ornant ce se constituie în formule-clișee ornamentale specifice;

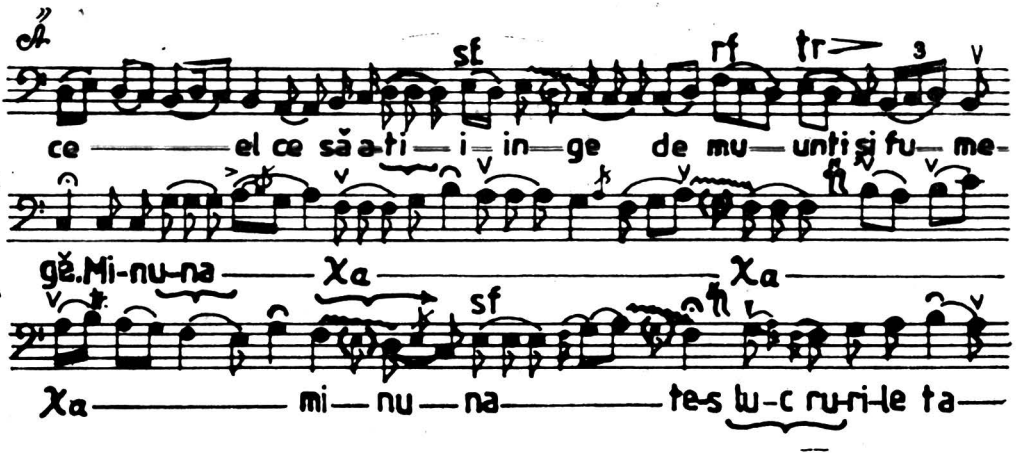
3. înregistrarea aceluiași text literar liturgic în interpretări muzicale improvizate ad-hoc de interpreți monahi diferiți, în stiluri diferite de cântare: recitativă, irmologică și stihirarică;

4. înregistrarea integrală a serviciului divin zilnic de la diferite mănăstiri ortodoxe de pe teritoriul țării, deoarece limbajul ornant se configurează în practica liturgică vie, deci în rugăciune, ca modalitate de exteriorizare la nivelul limbajului a participării afective a monahului, căci în trăirea mistică sensul cuvintelor se potențează și se adâncește prin patosul melodic al glasului omenesc. În concepția patristică, *muzica este vorbire cântată*, deci *glăsuire* [8].

5. O înregistrare video poate prinde particularități de emisie vocală specifică ce facilitează interpretarea și transcrierea muzicală a ornamentelor, căci ornamentarea îndeplinește deseori funcție de liant ritmico-melodic necesar din punct de vedere fiziologic.

Spre exemplu, *cântarea cvasi-epentetică a melismelor*, caracteristică importantă a manierei de cântare psaltică, produce un mod particular de ornamentare ce are ca efect ritmic marcarea hronos-protosului. Epenteza este, practic, diluată și transformată în ornament — apogiatură anterioară sau posterioară — în mod măiestrit prin melodizare.

Ornamentarea apare astfel ca o rezultantă a prozodiei rafinate, rezultantă a glăsuirii în dinamica rugăciunii liturgice. După cum am arătat anterior, *rugăciunea este o stare* și nu o acțiune formală. În cărțile de cântări psaltice prezența cvasi-epentezelor este sugerată în melisme prin notarea vocalei pe care se efectuează melismarea sub fiecare pulsație ritmică marcată prin semn, fiind semnalată deja în transcrieri ale unor texte muzicale din secolul al XVII-lea prin silaba Xi intercalată în textul literar sub melisme (v. exemplul muzical următor [9]).



[8] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Iași, Editura Moldova, 1994, p. 92.

[9] Sebastian Barbu-Bucur, *Filotei Sin Agăi Jîpei, Psaltichie rumânească*, I, *Catavasier*, București, Editura Muzicală, 1981, p. 157.

https://biblioteca-digitala.ro

6. Analiza muzicală trebuie să țină cont permanent de relația text literar — melodie, pentru stabilirea *funcțiilor ornamentelor* în muzica bizantină. Deocamdată am stabilit următoarele funcții ale ornamentelor:

a) funcție dinamică, de accentuare emoțională a textului liturgic;

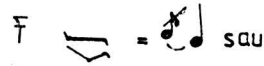
b) funcție structurală, de etalon în delimitarea formulelor ritmico-melodice;

c) funcție ornamentală.

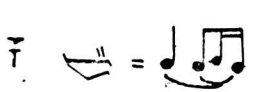
7. Analiza limbajului ornant se va face în contextul melodic al pieselor, pentru stabilirea treptelor modale pe care se realizează cu consecvență sau preferențial ornamentarea.

8. Ornamentele vor fi tratate diferențiat în funcție de stilul silabic sau melismatic și de „tact", deoarece tempoul favorizează o ornamentație mai bogată sau mai săracă.

De exemplu: *psifistonul* ( ) produce efecte ornamentale diferite în funcție de contextul în care apare. În c ântarea irmologică produce apogie rea anterioară sau posterioară a notei sub care se scrie, iar în cântarea stihirarică produce broderie.



(în formule mediene)

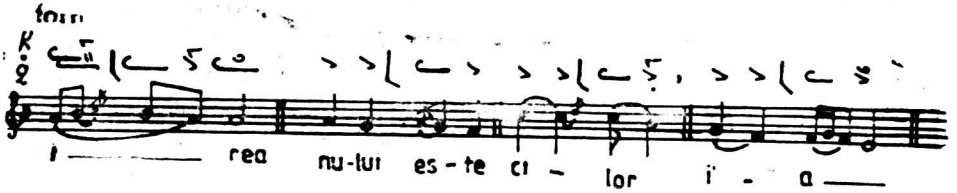

(în formule mediene și în special în formule cadențiale)

Tot astfel, *petasti* ( ) considerat „vocală" conține sugestia unei ornamentări, care se realizează în cântarea irmologică prin notă accentuată, iar în cântarea stihirarică și papadică prin notă cu broderie (;).

Analiza muzicală contextuală a ornamentelor coroborată cu studiul emisiei vocale stabilește, spre exemplu, efectele ornamentale ale variei ( ): de apogiatură anterioară sau posterioară. Adesea, când *varia* deschide un cuvânt sau este plasată la schimbarea silabei, între două melisme, ea ornamentează nota următoare. Dacă varia este plasată între două note executate pe aceeași înălțime și pe aceeași silabă în cadrul melismei, ea produce ornamentarea notei precedente prin apogierea ei superioară posterioară. La unele formule cadențiale produce broderii [10].

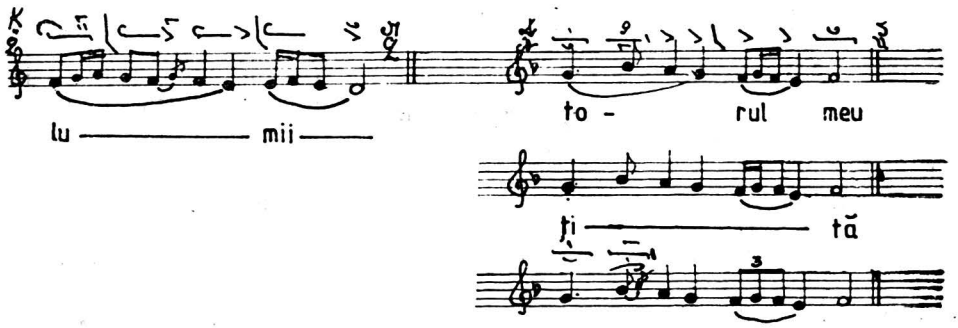
[10] Acestea nu sunt singurele efecte ornamentale ale variei. Exemplele muzicale sunt extrase din Sebastian Barbu-Bucur, *Cântări psaltice* pentru cursul de muzică religioasă, vol. 2, București, Academia de Muzică, 1994, p. 3, 5, 8, 18.

https://biblioteca-digitala.ro



9. Se vor stabili cataloage de formule ornamentale în funcție de „tact", pornind de la transcrierile actuale de muzică hrisantică realizate de bizantinologi și completându-le cu cele rezultate din fondul oral studiat, ele constituind *indexe de lexic ornamental.*

Ideea acestor indexe ne-a fost sugerată de inconsecvența observată în cadrul diferitelor transcrieri recente de muzică hrisantică în notația europeană, în sensul redării diferite a aceluiași ornament de la o piesă la alta și chiar în cadrul aceleiași piese, inconsecvență ce dovedește mai degrabă caracterul oral al muzicii bizantine, decât imperfecțiunea tehnicii de transcriere. De altfel, transcrierile cu inconsecvențe sunt realizate de mari bizantinologi și maeștri practicanți ai muzicii psaltice. (v. exemplele muzicale următoare) [11].



Din acest motiv cred că reducerea semnelor consonante în notația hrisantică nu a eliminat acele ornamente din practica muzicală, maniera tradițională de interpretare continuând să se propage pe cale orală. Mai mult, credem că procesul de oralizare s-a accentuat, favorizând la noi formarea unor stiluri regionale ce îmbogățesc muzica de tradiție bizantină și o diversifică.

10. Analiza manierei de ornamentare în cântarea de tradiție bizantină este sprijinită și de practicarea cântării bizantine de către cercetător.

În cadrul unor lucrări viitoare vom trata probleme de metodologie a transcrierii melodice a muzicii bizantine și de analiză modală din perspectivă etnomuzicologică.

[11] Sebastian Barbu-Bucur, *Cântări ..., op. cit.*, p. 62—63.

https://biblioteca-digitala.ro

Eine Methode zur Analyse und Notierung der modernen byzantinischen Musik

(Resümee)

Ausgehend von dem halboralen Charakter der byzantinischen Musik, wird zur Analyse und Notierung der musikalischen Texte aus der Neumen- in die abendländische Notation eine Methode vorgeschlagen, die ähnlich ist der modernen, ethnomusikwissenschaftlichen, welche in der Forschung der traditionellen folklorischen Musik Anwendung findet. Die vorgeschlagene Methode betrifft einesteils die Lücke in der Notierung der Ornamente und andererseits die Begründung einer Theorie der byzantinischen Melodik, die vom byzantinischen Musikrepertoire ausgeht und nicht von einer Theorie, die der einseitigen Fachbidung nach abendländischem Muster entspricht.

Diese Methode der musik ethnologischen Notierung der Ornamente wird vorgeschlagen in Bezug auf die notierte und nicht notierte (mündlich übertragene) traditionelle Musikpraxis und entspricht dem Indizium, dass die Verzeirung nicht nur ein wesentliches Stilelement ist, sondern auch ein wichtiger Grunsatz zur korrekten Einschätzung des Rhythmus.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

INIȚIATIVE

CEL DE AL V-LEA SIMPOZION DE ETNOLOGIE, CU PARTICIPARE INTERNAȚIONALĂ

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI

În perioada 4—6 noiembrie 1995 s-a desfășurat la Roma sub egida Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", al Academiei Române și al Academiei di Romania din Roma (Italia) cel de-al V-lea Simpozion de etnologie, cu participare internațională — *Romanitatea orientală în cultura europeană*. Manifestarea a fost organizată de Academia Română în colaborare cu Parlamentul României și Mitropolia română unită cu Roma, greco-catolică, din Blaj, fiind sponsorizată de câteva instituții și fundații din România, precum: Romgaz—Mediaș, Moldova—Liesing Chișinău, Fundația „Principesa Margareta", Romconex—Șimleul-Silvaniei, Best Comtur, S. C. Construcții S.A.—Zalău, Bankcoop, Rafinăria „Astra Română" S.A. Ploiești, Fundația culturală română, Seminarul teologic liceal greco-catolic Oradea.

Ca participant la acest eveniment științific prestigios, ne propunem să dezvăluim câteva impresii, gânduri și sentimente privind manifestarea.

Cel de-al V-lea Simpozion național de etnologie a fost organizat la Roma cu intenția vădită de a marca anumite permanențe etnologice în acea legătură indestructibilă a noastră cu fondul profund roman al culturii românești. A fost, într-un fel, realizarea unui vis mai vechi al specialiștilor etnologi din București și din țară de a se duce la origini, de a-și găsi acea identitate cu obârșia noastră română.

Întâlnirea cu „Cetatea eternă", Roma, cu civilizația și cultura străveche română ne-a prilejuit o adevărată revelație, pentru că pentru prima oară un grup mare de specialiști etnologi a putut ajunge în fața Columnei lui Traian, monument istoric de o mare forță ce conține pe reprezentările sale imaginea dacilor din timpul cuceririi Daciei de către Traian.

Am fost primiți la Roma cu căldură și generozitate de distinsa directoare de la Accademia di Romania, doamna Acad. Prof. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, președinte de onoare a Simpozionului. De asemenea, dl. prof. Romeo Pitulan, bibliotecar șef la Accademia di Romania, ne-a acordat o atenție deosebită, însoțindu-ne prin oraș, fiind un excelent ghid în vizitarea unor obiective culturale importante din Roma.

În ziua de 4 noiembrie 1995 a avut loc deschiderea oficială a lucrărilor Simpozionului la care a participat și Ambasadorul României în Italia, dl Const. Grigorie. Directorul Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei, dr. Vasile Vetișanu a deschis Simpozionul marcând împlinirea dorinței cercetătorilor etnologi de a ajunge la Roma, de a se întâlni cu personalitățile

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 191—197

https://biblioteca-digitala.ro

culturale din Italia, de a-și îmbogăți bagajul de cunoștințe, prin contactul direct cu civilizația și cultura romană. De asemenea, domnia-sa a dat citire mesajelor Președintelui Academiei Române, Acad. Virgiliu N. G. Constantinescu și al Prof. Alf Lombard — membru al Academiei Suedeze — președinte de onoare al Simpozionului.

Simpozionul s-a desfășurat pe două secțiuni: Secția I: Elemente de substrat. Romanitatea orientală și Secția II: Romanitatea orientală. Elemente latine.

Majoritatea comunicărilor a urmărit să puncteze într-o diversitate de teme și subiecte de cercetare legătura noastră directă cu civilizația și cultura romană, legătură prezentă atât în manifestările ritual-ceremoniale românești, în unele datini și credințe, cât și în anumite specii și producții folclorice cu pregnante similitudini cu elemente de cultură română, precum: snoava, colindul, balada Miorița și altele. Paralele culturale se pot regăsi și în portul popular, dar și în terminologia agrară românească.

Ținuta științifică înaltă a comunicărilor, densitatea și consistența ideilor au contribuit la buna desfășurare și la succesul lucrărilor Simpozionului.

La încheierea Simpozionului a avut loc o masă rotundă dedicată personalității episcopului greco-catolic Aloisie Ludovic Tăutu, la centenarul nașterii sale, la care au participat înalți prelați greco-catolici. Ambasadorul României la Vatican, care au subliniat contribuția importantă a lui Aloisie L. Tăutu la propagarea culturii și spiritualității românești.

Concomitent cu desfășurarea lucrărilor simpozionului participanții au avut privilegiul unor vizite la muzeul Vaticanului și în basilica San Pietro, unde au audiat și slujba religioasă de duminică, asistând cu o mare și profundă emoție la acel moment unic în care Sfântul Părinte, Papa Paul al II-lea, dă binecuvântarea de la balconul său zecilor de mii de credincioși aflați în piața San Pietro. A fost un moment sublim, sub un cer albastru senin de toamnă, când inimile noastre s-au alăturat într-o tainică și emoționantă solidaritate, cu toți cei prezenți în piață pentru a primi mesajul de pace și iubire creștină al Sf. Părinte. Ne-am încărcat sufletele de sacralitate, am fost cu toții în acel moment mai buni, mai creștini și mai apropiați, căci peste noi toți pogorâse mesajul sfânt al lui Dumnezeu.

Cunoașterea Romei, cu locurile ei sacre, cu monumentele ei parcă nealterate de timp, a însemnat pentru noi toți un itinerar inițiatic spiritual ce ne-a revelat bogățiile și vestigiile eternei Cetăți, acea spiritualitate adâncă a culturii și civilizației romane.

Trebuie să aducem pe această cale mulțumirile noastre dr. Vasile Vetișanu, directorul Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei din București, prin ale cărui strădanii și efort neobosit s-a putut organiza cel de-al V-lea Simpozion de Etnologie la Roma, în ciuda tuturor inerentelor opreliști și greutăți.

Manifestare culturală și științifică de prestigiu, Simpozionul a pus în valoare efortul cercetătorilor români de a studia cultura populară în conexiune directă cu fondul latin și a constituit un important pas în afirmarea internațională a școlii de etnologie românească.

https://biblioteca-digitala.ro

TRADIȚIILE CULTURII BALCANICE

În perioada 8—11 mai 1996 s-a desfășurat la Skopje, în Republica Macedonia, un simpozion internațional având ca generic: *Tradițiile alimentare la popoarele din Balcani*. Au participat cu comunicări din I.F.F. domnii Vasile Vetișanu, directorul institutului, și Radu O. Maier, cercetător. Lucrările s-au desfășurat la Strumița, fiind deschise de organizatorul acestui simpozion, dr. Niyazi Limonovski, președinte al Asociației Etnologilor din Republica Macedonia.

Notăm faptul că întâlnirea este prima de acest fel, după 50 de ani de tăcere și imposibilitate de a stabili legături cu lumea balcanică, datorită unor condiții politice cunoscute. Au fost subliniate legăturile tradiționale, între cele două războaie mondiale, cu Macedonia, cu problemele culturii, ale artei și învățământului, realizate prin aromânii majoritari, ca populație, care aveau aici biserici, școli, publicații etc., definitiv desființate, după al doilea război mondial, de regimul comunist.

Începutul unei reînnodări a tradițiilor culturale proprii popoarelor balcanice a fost făcut prin întâlnirea de la Skopje și Strumița la care, alături de români, au participat albanezi, bulgari, greci, turci, sârbi etc. Acest început va trebui continuat și consolidat, mai ales că un sprijin s-a primit și din partea Ambasadei Române din Skopje.

Redăm mai jos cuvântul ținut în 9 mai 1996 de dl. dr. Vasile Vetișanu, la deschiderea Simpozionului, și rezumatul, în limba engleză, al comunicării ținute.

Doamnelor și Domnilor,
Stimate Domnule Președinte Limonovski,

Am bucuria să aduc aici salutul meu, în numele Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei Române, din București, adresat participanților la acest simpozion internațional, care are loc la Skopje și Strumița, în Republica Macedonia.

Vreau să spun că noi suntem un institut de profil în cultura românească, iar sediul acestui institut în București se află în fosta casă a lui Take Ionescu, cu origini pe aceste meleaguri balcanice, ca aromân.

Primul pas făcut de noi în Macedonia, după o ruptură de 50 de ani a relațiilor noastre culturale, are o importanță aparte, dorind să recuperăm rostul unor tradiții istorice, anterioare. Întâlnirile de acest fel vor găsi interferențele existente în aria culturii balcanice, cu prelungiri firești în cultura europeană. Prin libera comunicare la care am ajuns, punem accentul pe ceea ce ne apropie, nu pe ceea ce ne-a despărțit și ne-ar mai putea despărți.

Problemele etnologiei, a cutumelor și datinilor îi apropie pe oameni mai mult decât oricare acțiuni de altă natură, căci se fundamentează pe cunoașterea *noastră* prin *celălalt*. Acesta este și rostul ultim al unei autentice culturi care vine în întâmpinarea aspirațiilor spre mai bine ale omului. Adevărul și frumusețea ideilor exprimate prin acest Adevăr ne întăresc și ne hrănesc spiritual, așa cum s-a putut observa aseară și astăzi în cadrul întâlnirii noastre științifice.

https://biblioteca-digitala.ro

Noi, românii, ca și frații albanezi, ca și colegii bulgari și greci, avem aici în Macedonia tradiții de viață culturală pe care ne-avem cum să le uităm. Chiar dacă aceste tradiții au slăbit în timp, datorită unor împrejurări nefavorabile, a sosit momentul ca ele să fie reactivate și cunoscute, ca teme de viitor pentru generațiile care ne urmează. La noi în țară se afirmă această dorință firească, după Revoluția din Decembrie 1989, care, răsturnând regimul comunist, totalitar, a deschis calea către o reală democrație și în sfera culturii. Cu atât mai mult trebuie să facem acest efort pentru afirmația celei mai vechi culturi — a culturii tradiționale —, ea fiind pentru noi cultura întemeietoare, sub semnul căreia se desfășoară și acest simpozion internațional.

Îi mulțumesc Domnului Niyazi Limonovski pentru calitățile de inițiator și organizator, cât și pentru invitația adresată nouă, de a participa la lucrările acestei întâlniri deosebite, legată de tradițiile culturale ale popoarelor balcanice. Îl invităm și noi, pe curând, la o manifestare similară, la Al VI-lea Simpozion de Etnologie, cu participare internațională, care va avea loc, sperăm, aici, în zona balcanică.

V. Vetișanu

Summary

The present paper named "The Romanians" traditional nourishment in some celebration and events over the year", by dr. Vasile Vetisanu and dr. Radu Octavian Maier, treats syntactically speaking and from the ethnological point of view the romanians' nourishment in the most religious and lay celebrations. Therefore, we point out the great fields of the popular and specific nourishment, that is, that vegetarian and animal, with their importance in the way of preparation.

In this way, the authors want to give an original contribution, shooing the specific aspects in preparation the food connected with the greatest celebrations and occasions over the year, like: Christmas, Faster, the New Year, Beginning of the Lent, Dedication day, the wedding, the burial etc., having a specific interest in traditional aspects of the Romanian people and in its characteristic elements.

This paper shows the traditional and specific characteristics of food and also the ethnic character which is determined by some historical, geographical, economical and social aspects.

VALORI ALE PATRIMONIULUI NAȚIONAL DIN ARHIVA I.E.F.

LAURA JIGA

Printre ultimele achiziții ale Arhivei Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" se numără și manuscrisul domnului Chelemen Constantin din Făgăraș, cu titlul „Culegeri poporane din Țara Făgărașului". Prezenta-

https://biblioteca-digitala.ro

rea materialului nu se poate face ignorând personalitatea autorului, care străbate fiecare filă a caietului, de la un capăt la altul, îmbogățindu-i semnificațiile.

Născut la 11 octombrie 1923, Chelemen Constantin și-a petrecut prima parte a vieții în Comana de Sus; aici a urmat primele șapte clase (între 1931—1938) după care, angajându-se ca ucenic la Uzinele Astra, s-a mutat în Brașov (în 1939), iar din 1959 a revenit în Făgăraș unde a rămas până în prezent.

Motivul pentru care ne-am oprit asupra domniei sale este dorința de a atrage atenția asupra unei eventuale categorii în care d-nul Chelemen s-ar încadra.

Cel puțin până la plecarea din Comana de Sus, Chelemen Constantin a fost ceea ce, îndeobște, se numește „un ins folcloric autentic", păstrător și transmițător al tradiției pe care și-a însușit-o în mod organic, dovadă fiind tocmai acest manuscris, alcătuit din amintiri; printre altele a învățat să cânte de la mama sa și cânta de mic, disponibilitate pe care și-a păstrat-o la cei 72 de ani. Dar demersul alcătuirii unei monografii a satului natal îl plasează deja la nivelul superior al celor care, în interiorul sistemului (tradițional) fiind și acționând în virtutea acestuia, reușesc să-l și conștientizeze, să se ridice deasupra lui, cuprinzându-l într-o privire integratoare. Căci o monografie presupune sistematizarea materialului! Chiar dacă peste informația dobândită în școală domnia sa a adăugat noi lecturi, este remarcabil faptul că ideea alcătuirii unei monografii nu aparține, de data aceasta, unui intelectual; dar domnul Chelemen Constantin a știut să preia modelul oferit de activitatea intelectualilor sătești, ajutat fiind și de propriile disponibilități mentale și afective. Din acest punct de vedere, cazul Chelemen Constantin este interesant pentru că se situează la granița dintre stratul țărănesc, de la care a asimilat un bagaj complex de cunoștințe, reprezentări și norme (etice și morale) specifice și „stratul" intelectualilor sătești sau de provincie, spre care tinde și care și-a lăsat la rându-i amprenta asupra desăvârșirii personalității sale. Întreaga activitate i-a fost motivată de respectul pentru cultură (și pentru „omul cu carte"), de dorința de cunoaștere și, după cum singur mărturisește, „de dragoste mare pentru locurile natale și frumoasa Țară a Făgărașului". Scrierea caietului o resimte ca pe o datorie, asumându-și responsabilitatea celui ce se erijează (și puțini o fac) în membru activ al comunității din care face parte, și al istoriei. Contrar tendinței actuale majoritare, de negare a originilor rurale, manifestată de un număr mare de persoane mutate de la sat la oraș, domnia sa își afirmă această apartenență într-un mod superior și dorește să predea tocmai ștafeta legăturii cu satul și cu trecutul: „Cine își iubește neamul și țara cu tradițiile sale bogate, rămase din moși strămoși, cu bucuriile și suferințele sale, cu credințele și datinile în cari au grăit și s-au dezvoltat, trebuie să ducă mai departe, să transmită generațiilor viitoare tot ceea ce e mai frumos din aceste buchete de datini și amintiri".

Reperele cu care operează aparțin epocii dinaintea instaurării comunismului și se înscriu în coordonatele noțiunilor de patrie, credință (caietul stă sub semnul dictonului „Nihil Sine Deo"), onoare, omenie, vehiculate la vremea respectivă cu precădere de către intelectualitate, ceea ce nu înseamnă că țăranilor le erau necunoscute, doar că la un alt nivel și sub altă formă. Chelemen Constantin a reușit să (și) le păstreze, sustrăgându-le

https://biblioteca-digitala.ro

pervertirii la care le-a supus regimul de după 1945. Prin aceasta nu este anacronic (chiar dacă ușor paseist), pentru că a sesizat ruptura dintre epoci atât în ceea ce privește sistemul de valori cât și în ceea ce privește schimbarea mentalităților în sens mai larg. Schimbarea l-a vizat direct (ceea ce denotă o sensibilitate deosebită) și a luat atitudine împotriva ei scriind. Citățm în continuare: „Dedic această culegere în amintirea bunilor mei părinți, de la care mi-a rămas ceva bun și folositor în viață, cât și pentru nepoții mei dragi cari vor putea afla câtuși de puțin din noianul de probleme ale trecutului neamului românesc din Țara Făgărașului". Iar descrierea obiceiului armindenului o încheie astfel: „Astăzi nimeni nu mai dă importantă evenimentului, nimeni nu se mai ocupă de asemenea lucruri frumoase, se pare că cu timpul se uită și se pierde; politicul ne-a combătut și pe această cale".

Cunoaștem foarte puține cazuri de persoane aparținând altei categorii decât cea a intelectualului specializat etnograf, folclorist sau sociolog, sau a intelectualității sătești (învățător, preot etc.), care să se fi supus din proprie inițiativă demersului sistematic al alcătuirii monografiei satului natal. Ca atare sunt foarte greu de încadrat într-o categorie, căci gradul de individualizare al fiecărei persoane de acest tip este mare. Sunt cu atât mai valoroși, de vreme ce se ridică, din punct de vedere calitativ, deasupra mediei populației (rurale), dar, din nefericire, cu atât mai puțin reprezentativi pentru poporul român.

★

Înainte de a trece la succinta prezentare a materialului propriu-zis, considerăm util să precizăm că d-nul Chelemen Constantin a început lucrul la caiet în 1970, din proprie inițiativă; l-a încheiat și finisat în 1974, dar l-a pierdut odată cu inundația din 1975, rămânându-i ciorna care conținea referiri la principalele obiceiuri din Comana de Sus. Între 1980—1985 a alcătuit un al doilea caiet, cu cântece, strigături și colinde din aceeași localitate. Majoritatea textelor au fost scrise prin apelul la memoria personală (multe cântece sunt învățate în copilărie și adolescență) sau a rudelor și prietenilor consăteni. O anume etică l-a împiedicat să copieze din culegeri de folclor tipărite sau din cărți, de unde s-a orientat doar în ceea ce privește ordonarea materialului, metoda împărțirii în capitole, a trimiterilor de subsol etc sau (rar) interpretări ale obiceiurilor. Acesta era stadiul în care se găsea manuscrisul în luna decembrie 1995. Până în ianuarie 1996, lucrând zilnic, a refăcut caietul distrus la inundație, pe baza ciornei rămase, completându-l cu textele din al doilea caiet, pentru a-l putea preda Arhivei Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" (despre care până în 1995 nu a avut știință, caietul fiind inițial destinat nepoților săi).

„Cântece poporane din Țara Făgărașului" conține 120 de pagini (format A4) împărțite în patru părți. Redăm cuprinsul alcătuit de către autor: Partea I: *Cuvânt înainte;* Partea a II-a: *Credință și patriotism,* cu capitolele: *Religia* și *Istoria;* Partea a III-a cu capitolele *Viață; Cultură; Limba; Portul; Literatura populară, Colinde, Strigături, Orânda, Portul popular românesc* (a doua oară, n.n.), *Mărunțișuri;* Partea a IV-a: *Tradiții și obiceiuri.* Caietul se încheie cu harta Țării Făgărașului și cu o pagină de date biografice. Din punct de vedere strict folcloric și etnografic, manuscrisul este interesant

https://biblioteca-digitala.ro

prin câteva informații inedite (foarte bogate în amănunte sunt descrierile obiceiului Turcii sau a Plugarului, care beneficiază de o frază coerentă și cursivă), prin referiri la mici serbări organizate cu diverse prilejuri, la detalii doar aparent secundare (v. cap. *Mărunțișuri)* cum ar fi felurile de mâncare servite în șezători sau în timpul posturilor, rugăciunile preferate (altele obligatorii) ale copiilor etc., toate contribuind la construirea unei imagini mai precise a vieții sociale din Comana de Sus în prima jumătate a secolului al XX-lea (Subliniem că toate informațiile conținute vizează perioada de până la plecarea autorului din sat). Repertoriul de colinde și cântece de stea se ridică la 24; cântecele propriu-zise, patriotice, romanțe sau chiar simple poezii aparținând în mare parte creației de autor, dintre care preferați par a fi Alecsandri și Coșbuc, sunt în număr de cca. 50. Chiar dacă nu sunt în totalitate inedite, oferă o idee asupra circulației lor în zonă la vremea respectivă; la fel, lista cântăreților de muzică populară preferați (li se adaugă Grigore Leșe, pe care autorul caietului l-a ascultat prima oară abia după predarea manuscrisului) poate fi utilă într-o cercetare ce privește gustul muzical al insului folcloric. Manuscrisul e bogat și valoros sub multe aspecte, pe care nu ne-am propus să le epuizăm aici, de vreme ce nu doar informația propriu-zisă interesează, ci mai ales configurația în care ea este cuprinsă și prezentată. Încheiem citându-l din nou pe Chelemen Constantin:

„Monumentele istorice constituie în viața culturală a unui popor legătura între trecut, prezent și viitor. Prin trecutul lor și prin istoria și arta lor cu care sunt împodobite, ele încrustează pe răbojul vremii starea de cultură, puterea de creație, mijloacele tehnice, posibilitățile de realizare și zilele în care s-au întemeiat. Prețuirea acestui valoros tezaur — monumentele istorice — cercetarea și ocrotirea lor, arată întotdeauna nivelul de cultură atât a celor cari le-au întemeiat cât și a celor care le au și le păstrează. Ele sunt și rămân un bun sacru al poporului care le are și le ocrotește", idei valabile și în ceea ce privește caietul de față, autorul lui, ca și altele posibile, ascunse încă sub pecetea anonimatului·

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CORNELIU BĂRBULESCU LA 80 DE ANI

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI

La 3 mai 1995 cercetătorul folclorist Corneliu Bărbulescu a împlinit 80 de ani. Se cuvine să aducem un omagiu activității domniei-sale în cadrul sectorului de folcloristică literară al Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române, unde a activat cu neobosită străduință timp de 30 de ani.

Corneliu Bărbulescu este un discipol al școlii N. Cartojan, fiind printre ultimii săi studenți. A terminat în 1938 studiile universitare de literatură și filozofie. A îndeplinit mai multe funcții, printre care bibliotecar la Facultatea de litere din București (1936—1938), profesor secundar în București în 1941, funcționar la Ministerul Învățământului (1944), profesor de limba și literatura română la Sofia (1944—1945), funcționar la Ministerul de Finanțe (1946—1948), profesor secundar în București (1948—1950). De la 1 ianuarie 1951 intră la Institutul de Folclor din București, unde a fost asistent până în 1958, apoi cercetător științific și în cele din urmă cercetător științific principal.

Corneliu Bărbulescu se integrează unei generații de mari folcloriști care au alcătuit sectorul de folcloristică literară de la Institutul de Folclor din București. Din acest colectiv mai făceau parte: Ov. Birlea, Al. I. Amzulescu, Sabina Cornelia Stroescu și Tony Brill.

La sugestiile sale au fost inițiate primele cercetări de proză populară, el specializându-se în studierea basmului poporan românesc. C. Bărbulescu poate fi considerat, fără îndoială, cel mai autorizat specialist în domeniul basmului, fiind, în același timp, autorul unei lucrări fundamentale în cercetarea basmelor *Catalogul poveștilor populare*, lucrare din nefericire rămasă în manuscris, în care realizează o sistematizare și clasificare a basmelor populare românești, încercând, în același timp, să îmbunătățească clasificarea internațională Aarne-Thompson. Într-un articol la REF el își preciza intențiile de cercetare a narațiunilor populare *(Catalogul poveștilor românești*, în „REF", București, an. V, nr. 1—2, 1960, p. 59—62).

C. Bărbulescu este doctor în filologie din 1971 cu teza: *Petre Ispirescu*. A colaborat la numeroase reviste și publicații din țară, precum: Revista de Etnografie și Folclor, Gazeta literară, Luceafărul, România literară, Studii și cercetări de istorie literară și folclor și în străinătate: Demos (Berlin), Zeitschrift für Balkanologie (Germania), Acta etnographica (Ungaria). Este membru al Societății Narațiunilor Populare din 1961.

Majoritatea studiilor sale s-a orientat înspre cercetarea prozei populare românești: *Les legendes populaires roumaines*, în „Acta etnographica", Budapesta, an XIII, nr. 1—4, 1964, p. 75—83; *Aspecte actuale ale cercetărilor narațiunilor populare în România*, în „REF", București, tomul 10, nr. 4, 1965, p. 339—346; *Analiza istorică a basmului „Fata cu mâinile tăiate"*

https://biblioteca-digitala.ro

(A. Th. 706), în „REF", București, tom. 11, nr. 1, 1966, pag. 27—40; *Câteva observații la basmul „Înșiră-te mărgăritar" (tip 707c)*, în „REF", București, tom. 13, nr. 4, 1968, p. 293—298.

A publicat mai multe culegeri și antologii atât de folclor cât și de literatură: *Din înțelepciunea poporului. Proverbe, zicători, ghicitori*, Adunate și rânduite de C. Bărbulescu în colaborare cu Gh. Ghiță, ESIP, București, 1957, 207 p. A publicat șase ediții ale *jurnalului de călătorie în China* a lui Nicolae Spătaru Milescu, prima ediție apărând la ESPLA în 1956, ultima la Editura Minerva în 1987. A publicat *Basme africane*, Antologie și traducere cu prefață, în Editura pentru literatură, 1967, 2 vol.; *Descrierea Chinei* de Nicolae Spătaru Milescu, traducere, prefață și tabel cronologic cu note, în Biblioteca pentru toți, 1975. A scris micromonografia despre Petre Ispirescu publicată ca introducere la ediția P. Ispirescu, *Opere*, Ediție îngrijită de Aristița Avramescu (București, EPL, 1969, vol. I, p. V — LXXXV).

A întreprins o susținută activitate de culegere și cercetare a narațiunilor în diverse zone etnofolclorice ale țării, îmbogățind Arhiva Națională de Folclor cu 2.213 piese (basme, povești, povestiri).

A făcut școală de folcloristică, îndrumând în cadrul Institutului de Etnografie și Folclor 30 de studenți străini și imprimându-le felul de a judeca cultura orală.

A participat cu comunicări la diverse manifestări științifice și congrese internaționale din țară și din străinătate.

Este membru al Uniunii Scriitorilor din România din anul 1954.

C. Bărbulescu este un om de aleasă cultură și deschidere comparatistă a fenomenului culturii populare, fiind dublat de o generozitate remarcabilă. A dovedit întotdeauna o dorință de comunicare a ideilor, a împărtășit cu noblețe tot ceea ce a știut și a adunat de-a lungul timpului, demonstrând prin aceasta spirit de colegialitate și de solidaritate a meseriei. A lucrat și mai lucrează și în prezent cu neobosită preocupare, în ciuda vicisitudinilor vieții, a suferințelor fizice, pe care știe să le ascundă cu discreție. Este un om tonic, optimist, niciodată nu se lasă înfrânt, pentru că posedă acea forță spirituală demnă de a-l face invincibil. Deși a fost pensionat din 1981, C. Bărbulescu a păstrat legătura cu cercetarea, a fost prezent de fiecare dată în comisia examenelor de doctorat ale unor colegi, dovedindu-se receptiv la succesele generației care i-a urmat.

Este un om bun, cu un suflet mare și cu acea modestie specifică personalităților. Nu-i place să se vorbească despre sine, a preferat să se retragă cu eleganță din viața socială, fiind însă permanent receptiv la realizările științifice ale colegilor mai tineri.

La această frumoasă vârstă îi urăm din tot sufletul viață îndelungată, sănătate și aceeași forță fizică și spirituală pe care le-a avut dintotdeauna, succese și realizarea visului său: editarea Catalogului poveștilor populare, lucrare la care a trudit și gândit o viață.

https://biblioteca-digitala.ro

NOUTĂȚI EDITORIALE

Arnold Van Gennep, **Riturile de trecere,** Editura Polirom, Iași, 1996. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv — Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, 200 p.

Semnalăm apariția unei lucrări de referință în domeniu: *Riturile de trecere*, de Arnold Van Gennep, tradusă în românește de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, cu un *Studiu introductiv* de Nicolae Constantinescu și o *Postfață* de Lucia Berdan. Apărută în 1996 la Editura Polirom, din Iași, lucrarea, cunoscută și folosită îndelung de către specialiștii români, va sta acum la îndemâna tuturor celor dornici să cunoască în profunzime fenomenul de cultură tradițional.

Avem în vedere faptul că autorul face o investigație sistematică, de amploare, în sistemul de manifestare și desfășurare, propriu riturilor, de la riturile de naștere și căsătorie, la riturile ceremoniilor funerare și a altor grupuri de rituri de trecere, cu un caracter special.

Evident, va trebui să stăruim mai mult asupra liniei programatice a acestei lucrări, invocată ca argument în cercetările de specialitate, fiind vorba, cum bine subliniază Lucia Berdan, în rândurile substanțiale din *Postfață*, de o carte „devenită clasică în etnologie". Cuvântul specialiștilor este așteptat. Până atunci să notăm efortul deosebit al exigentei cercetătoare ieșene de a găsi în plus consonanțe posibile în căutările lui Arnold Van Gennep și cele din folclorul românesc, dorința celui dintâi de a-l cunoaște, pornind de la *Fondul Mihail Vulpescu*, existent în Arhiva 217 a Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu" din Iași. Sunt prezentate documente valoroase, nu numai pentru ineditul lor, dar, mai ales, pentru interesul manifestat de reputatul etnolog francez față de cultura populară tradițională românească și de valorile ei perene.

Într-un cuvânt, suntem în fața unui eveniment editorial de o importanță deosebită pentru etnologia românească, și nu numai, eveniment care ne îndreptățește să salutăm eforturile făcute în acest scop.

Vasile Vetișanu

VASILE VETIȘANU, **Cronica Codicelui de la Ieud** (1391—1392), București, S.C. Editura & Axis Mundi SRL, 1995, 195 p.

Pornind de la importanta descoperire a lui Dumitru Șerbu legată de datarea *Codicelui de la Ieud* la sfârșitul secolului al XIV-lea, lucrarea lui V. Vetișanu oferă cititorului observații și informații de istorie, etnografie, toponimie, istorie literară, folclor, folcloristică etc. deosebi de interesante. Maniera în care o face nu este nicidecum ostentativă, totul fiind îmbinat într-o perfectă armonie. Chiar grupajul de articole, decupate din diverse publicații și scrise de alte personalități, precum Dumitru Șerbu, Liviu Petrina, Ion C. Chițimia, Valeriu Rusu, Gheorghe Focșa, Vasile Bologa, Ioan Alexandru, Petre Bucșa, Mihai Cupșa, Petru Dunca, D. Negruțiu, Pamfil Bilțiu etc. din capitolul al V-lea ori corespondența din capitolul al VI-lea nu fac decât să completeze ideea centrală a cărții: însemnătatea *Codicelui de la Ieud* — primul document cunoscut de limbă română. Se găsesc în lucrarea lui Vasile Vetișanu probleme legate de istoria Transilvaniei în general, de cea a Maramureșului și a Ieudului, în special, de tipul așezărilor și al caselor, de materialele de construcție etc.

Anuar I.E.F., serie nouă, tom. 7, 1996, București, p. 201—204

https://biblioteca-digitala.ro

Se vorbește de un *cult al pământului*, care se transmite din generație în generație, precum producțiile folclorice. „Cine nu cunoaște pământul nu poate cunoaște nici minunile lui... Cine nu are aplecare spre pământ, cine-l lasă uitării, acela uită și de oameni și de viață" (p. 10). Pământul este și cel care face legătura între vii și morți.

De asemenea, *muntele* joacă un rol special în viața cotidiană a ieudeanului, constituind „măsura vieții la Ieud".

În viața satelor maramureșene, *lemnul*, care intră în componența bisericilor, a caselor, a împrejmuirilor, a porților, a acoperișurilor din șindrilă, în final în componentele cele mai importante ale existenței săteanului din această parte de țară, capătă valențele unei „religii", putându-se vorbi chiar de o „sacralitate a lemnului".

Discuția cu Dumitru Șerbu, autorul senzaționalei descoperiri privind datarea *Codicelui de la Ieud* în anii 1391—1392 și nu la sfârșitul secolului al XVI-lea (1562—1588), așa cum o făcuseră Ion Bianu, academicienii Iorgu Iordan, Alexandru Graur, Alexandru Rosetti, pune într-o lumină nouă începuturile scrisului în limba română, devansând cu 130 de ani vestita scrisoare a lui Neacșu din Câmpulung către fiul său Teodosie. Dumitru Șerbu a lansat pentru prima dată ipoteza acestui adevăr indubitabil la sesiunea Academiei din 1947. Ca omagiu adus acestui important document, care cuprinde un manuscris alcătuit din trei texte (denumite de Ion Bianu: 1. *Scriptura Domnului Isus Hristos;* 2. *Învățătură la Paști*; 3. *Învățătură la Cuminecătură)*, din 1982, la Ieud au început să se desfășoare tot felul de manifestări culturale și științifice reunite sub genericul „Codicele de la Ieud", generic sub care s-a derulat și primul Simpozion Național de Etnologie, cu participare internațională, eveniment asupra căruia Vasile Vetișanu se oprește mai puțin (din motive inexplicabile pentru noi), cu atât mai mult cu cât primelor două ediții ale manifestărilor de la Ieud le face o cronică extrem de amănunțită, cu sistematizarea pe zile și pe ore, cu numele tuturor participanților, cu transcrierea unor alocuțiuni.

Mai trebuie semnalat faptul că se face o riguroasă localizare, tot timpul oameni care au trăit sau care mai viețuiesc în Ieud, fiind plasați în mijlocul evenimentelor istorice sau contemporane, de la participanții la luptele lui Bogdan Vodă, la diversele mișcări țărănești (Gheorghe Doja) și la unele războaie (de independență etc.), la ziditorii bisericii celei noi (1984), până la participanții la acțiunile ce au avut loc cu prilejul ediției „Codicele de la Ieud".

Stilul simplu, concis, sporește meritele cărții, care se adresează tuturor, nu numai specialiștilor. Din păcate, tirajul mic este cel care nu o poate face accesibilă unui număr cât mai mare de cititori.

Monica Budiș

SABINA ISPAS, **Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european**, București, Edit. Minerva, 1995

Doar în aparență o simplă însumare de studii distincte, cartea își relevă unitatea structurală (poate că și o fericită condiționare dinspre „psihosomatica feminină") prin subtitlul său: „Cântecele pețirii". Miza detectabilă a lucrării: a dovedit, cu rulări ale demonstrației pe diferite cazuri de „cântece povestitoare", că în corpusul așa-zis baladesc tradițional, perpetuat până la noi, *primează ca vechime* categoria textelor referitoare la confruntarea principiilor masculin—feminin, îndeosebi sub forma narațiunilor de căutare/cucerire a unei soții. Ilustrative (la suprafață, însă) pentru medievalitatea noastră, aceste texte — metaforic numite „ale pețirii" — se dovedesc, în profunzimea lor, punți spre orizonturile oricât de depărtate ale hominizării, ele modelându-ne specific, în consecință, însăși perspectiva asupra începuturilor culturii umane. Căci, dacă tocmai „cântecele pețirii" sunt omologabile ca semnificative pentru aurora producerii epicului eroic al speciei (ele premergând producerii cântecelor referitoare la războinicii propriu-ziși), atunci putem percepe lucrarea în discuție ca predispusă la un elocvent racord, peste capul „civilizației războaielor", cu acea spiritualitate originară a „Vechii Europe", teoretizată de Marija Gimbutas (omisă din vasta bibliografie a Sabinei Ispas).

În textele avute în vedere de autoarea cărții — și dovedit unitare supratematic *(Iovan Iorgovan, Sâla Samodiva și Dălea Damian, Domnul Chipor Crai, Trei frați cu nouă zmei, Vidros, Novac și zâna, Letinul bogat)* — , sunt identificate nuclee narative și motive caracteristice (cum este, bunăoară, cel al „fetei sălbatice"), în privința cărora Sabina Ispas își afirmă optimismul epistemologic și hermeneutic: deși aceste cele mai vechi nuclee și motive fiin-

https://biblioteca-digitala.ro

țează astăzi cu codul cultural începețoșat, cu conotațiile în derivă, ele sunt totuși considerate, cel puțin parțial, ca descifrabile în înțelesul lor istoricește glisat din cadrele primordiale. Sau, cum spune autoarea: motivele supraviețuiesc ca *purtătoare pasive* ale vechii lor semnificații; or, promovându-le ca purtătoare oculte ale sensurilor lor arhaice, se asigură ipotetic însuși accesul la sens. O probă exemplară a analizei astfel conduse constă în interpretarea motivului — amintit — al „fetei sălbatice", motiv rămas obscur până astăzi (în afara contribuției Sabinei Ispas), cu tot lanțul de referiri încercate, de la cele ale lui Vasile Alecsandri și până la cele din recenta carte *Iorgovan — mit, legendă, baladă* (autori: Enache Nedela și Mihai Floarea, București, 1995).

Semnalăm, în fine, în lucrarea *Cântecul epic-eroic...*, încă un aspect de mare temeritate principială și metodologică, corelat celorlalte: pentru a regândi spiritualitatea autohtonă în consistența ei străveche, autoarea întoarce spatele „bunului simț" statistic, socotind relevante în acest scop tocmai unii *topoi* astăzi de circulație restrânsă, dacă nu șterși: raritatea lor autoarea o validează ca simptom și marcă a unei impresionante vechimi. Cartea *Cântecele peții-rii* realizează astfel o recuperare culturală subtilă a definitoriului, în și prin ceea ce nu mai pare a fi definitoriu.

Ion Pogorilovschi

MARIA BOCȘE și LIGIA MIHAIU, **Medicina populară...**, în „Marisia", Studii și materiale, Târgu-Mureș, 1995

Sub titlul *Medicina populară, argument al științei și al spiritualității românești*, elaborat de prestigioasele cercetătoare în domeniu, Maria Bocșe și Ligia Mihaiu, revista „Marisia"... în numărul pe anul 1995, cu apariție în Târgu-Mureș, ne pune în fața unei exegeze de profunzime, legată de știința noastră populară, fixată în cuprinsul etnoiatriei. Studiul dens, sub aspect ideatic, reașază istoricul și tradiția cercetătorilor de până acum, pe teritoriul țării noastre, mijlocind astfel situarea unor puncte de vedere proprii privind fondul tradițional etnoiatric în aria vieții contemporane, deslușind acel motiv permanent, de structură, care conferă căutărilor de acest fel o deschidere continuă spre om și spre tradițiile de comunitate, spre cunoașterea unui specific de viață finalizat într-o viziune despre lume și destinul uman. Exemplificările aduse de Maria Bocșe și Ligia Mihaiu, începând cu cercetările lui D. Gusti, sunt rodul unor investigații asidui și îndelungate de teren, dând un temei aserțiunilor exprimate și constituind un adevărat corpus de date practice în cuprinsul medicinii populare, cu o istorie recunoscută, dar mai puțin cercetată în ultima jumătate de veac. Cu atât mai merituos ne apare efortul celor două cercetătoare din Cluj-Napoca de a fi repus în spațiul actual al cercetării fondul tradițional al culturii noastre, așa cum apare el în complexul regulilor, al perceptelor și cutumelor care conturează domeniul distinct al medicinii populare.

Vasile Vetișanu

TRADIȚIA „Revistă de etnografie și folclor", an II (VI), nr. 3/(7), aprilie 1996 Editată de Societatea Română de Etnografie și Folclor din Voivodina (Iugoslavia)

În cuprinsul revistei „Tradiția", număr de Sfintele Paști, întâlnim materiale legate de marea sărbătoare creștină, coroborate cu șirul de datini și tradiții adecvate, pe care românii din Voivodina le-au păstrat și le păstrează încă. De la înălțătcarea *Pastorală* a arhiepiscopului și mitropolitului Banatului, I. P. S. Nicolae, care ne aduce aminte că „vremurile pe care le trăim mai că ne biruie cu răutatea lor", până la pr. Petru Drăghicescu, la profesorii Gheorghe Jifa, Mircea Măran, Aurel Bojin, întâlnim același efort îndreptat spre „duhul sărbătorii",

https://biblioteca-digitala.ro

spre înțelegerea lui, în consonanță cu spiritul tutelar, de mai bine, pe care-l reclamă cultura tradițională românească.

Sunt demne de reținut paginile evocatoare despre „miraculosul Atanasie Thomas Todor", din Uzdin, semnate de Pavel Gătăianțu, cele despre măiestria clarinetistului Solomon Magda-Monu, semnate de Stella Bugariu ori despre taraful lui Ion Durăin, semnate de Aurel Bojin.

Să adăugăm celor de mai sus cercetările legate de îndeletnicirile păstorești la Torăceni, întreprinse de Ion Dejan, însemnările sugestive despre Sărcia, de Florin Ursulescu, apoi *Legende uzdiene*, de Vasile Barbu și alte momente de seamă, consemnate de Cornel Mata, Ionel Condan, Vasa Barbu, Iancu Murărescu, Costa C. Roșu, Slavco Almăjan. Un dialog cu dr. Vasile Vetișanu, sub titlul: *Cultura populară este o cultură întemeietoare*, este semnat de Ionela Menghev.

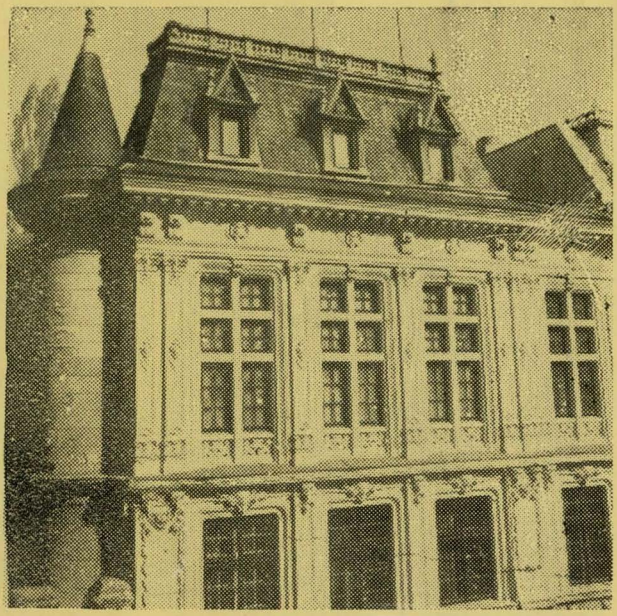
O revistă valoroasă și distinctă, prin preocupările ei pentru tradiția spirituală românească, pentru relevarea vitalității prin care se caracterizează oriunde s-ar afla ea.

V. Vetișanu

Institutul BIBLIOTECA de Folclor

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro



INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

ISSN 1220-5230

ANUAR I.E.F., serie nouă, tom. 7, p. 1—204, București, 1996

0,25 lei

Lei 2 500

https://biblioteca-digitala.ro